Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen

Dissertation

der historisch-philologischen Abteilung
der philosophischen Fakultät der Universität Basel
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Peter Kamm

aus Filzbach (Kt. Glarus)

1938

VERLAG UND BUCHDRUCKEREI FELDEGG A. G., ZÜRICH 8

Diss. Basel
1938.

PETER KAMM

PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK PAUL HÄBERLINS IN IHREN WANDLUNGEN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546701_0001

P. Häberlin

Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen

Dissertation

der historisch-philologischen Abteilung
der philosophischen Fakultät der Universität Basel
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Peter Kamm

aus Filzbach (Kt. Glarus)

1938

VERLAG UND BUCHDRUCKEREI FELDEGG A.G., ZÜRICH 8

* 454/13.

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. H. Schmalenbach und P. Häberlin.

Basel, den 8. Juli 1937.

Professor Dr. H. Fuchs
Dekan

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Buchausgabe: „Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen" (Verlag und Buchdruckerei Feldegg A. G., Zürich 8).

INHALT

Vorwort 9

Einleitung 12

I. Teil: Die Periode der religiösen Grundgesinnung (bis 1907/08)

Die frühen Aufsätze (1907/08) 19

II. Teil: Die Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung (1910—25)

1. Die Schriften aus den Jahren 1910—17 31
2. „Das Ziel der Erziehung" (1917) 54
3. „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918) 90
4. Die Schriften aus den Jahren 1921—25 131
5. „Das Ziel der Erziehung", zweite Auflage (1925) 178

III. Teil: Die Periode der religiösen Philososphie (1926—32)

1. Die philosophischen Schriften aus den Jahren 1926—32 . . 205
2. Die pädagogischen Schriften aus den Jahren 1926—32 . . 269

IV. Teil: Die Periode der theoretischen Philosophie (seit 1932)

1. „Das Wesen der Philosophie" (1934) 317
2. Die pädagogischen Schriften (1935/36) 377

Schlusswort 401

Anhang

1. Verzeichnis der Belegstellen 423
2. Register 439
3. Literaturverzeichnis 457
4. Ausführliches Inhaltsverzeichnis 465

Zeichenerklärung

„ ” Zitate a u s den Schriften H's. Hie und da sind auch Ausdrücke im Text, die Anlaß zu Mißverständnissen geben könnten, in Anführungszeichen gesetzt.

, ’ Zitate i n den Schriften H's.

*) von u n s hervorgehobene Stellen in Zitaten aus den Schriften H's. Was in den Schriften H's kursiv oder gesperrt gedruckt ist, wird in unserer Arbeit einheitlich gesperrt gedruckt.

127 Belegziffer. Die Belegziffer verweist auf das Verzeichnis der Belegstellen. Da die Nummerierung in jedem Kapitel mit 1 beginnt, sind beim Nachschlagen Kapitel und Belegziffer wichtig.

[1]) Anmerkung, unten auf der Seite.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist aus dem während des Studiums des Häberlinschen Gesamtwerkes immer dringender gewordenen Wunsch herausgewachsen, mir im einzelnen über die mehr oder weniger deutlich erkannten Wandlungen Häberlins Rechenschaft zu geben. Der ursprüngliche Plan ging dahin, das philosophische, pädagogische und psychologische Schaffen in gleicher Weise zu berücksichtigen. Nach Beginn der Vorarbeiten glaubte ich, mich angesichts der Fülle des Stoffes auf die Würdigung der pädagogischen Schriften beschränken zu müssen. Es zeigte sich aber bald, daß eine solche Würdigung ohne die Heranziehung der philosophischen und — teilweise wenigstens — der psychologischen Werke nicht möglich ist. So wuchs sich die Arbeit mit innerer Notwendigkeit zu einem pädagogisch orientierten Längsschnitt durch das Gesamtwerk aus. Auf die durch die pädagogische Orientierung bedingte besondere Berücksichtigung von Philosophie und Pädagogik ist in der Ueberschrift hingewiesen.

Die geistige Entwicklung eines Menschen verstehen, hieße über sein ganzes Leben, so wie es in lebendiger Unmittelbarkeit gelebt wird, restlos Bescheid wissen. Ich bin mir bewußt, wie weit ich von diesem letzten Ziel entfernt bin, wie wenig also im Grunde meine Untersuchung dazu beitragen kann, den Leser zum vollen Verständnis der geistigen Entwicklung Häberlins hinzuführen. Zwei Tatsachen vor allem sind in diesem Zusammenhang wichtig. — Die Möglichkeit eigentlichen Verständnisses ist in erster Linie dadurch beschränkt, daß die Darstellung ausschließlich auf das geschriebene Wort, den immer nur mehr oder weniger adäquaten, immer nur mehr oder weniger vollständigen, zeitlich immer mehr oder weniger „verspäteten" Niederschlag angewiesen ist, den Erlebtes und Erstrebtes, Geschautes und Gedachtes gefunden hat. Wie fragmentarisch die an Hand der Dokumente versuchten näheren Bestimmungen letztlich sind, tritt jeweils beim Nachweis der entscheidenden Wandlungen mit aller Deutlichkeit zu Tage. — Die zweite wesentliche Einschränkung ist durch den Umstand bedingt, daß

die — an und für sich intensive und umfassende — Auseinandersetzung Häberlins mit der Tradition und den kulturellen Strömungen der Gegenwart in der Arbeit nur insofern erörtert wird, als in den Schriften selbst ausdrücklich davon die Rede ist. Da die überwiegende Mehrzahl von ihnen systematischer Art ist und Häberlin fast durchwegs auf direkte Bezugnahme verzichtet, ist die Ausbeute in dieser Hinsicht gering. An einem einzigen Beispiel, am Verhältnis Häberlins zur Psychoanalyse, läßt sich die Auseinandersetzung durch die ganze Zeit hindurch verfolgen. Der Aufweis der einzelnen Etappen dieser Auseinandersetzung soll nicht nur dartun, wie wichtig es wäre, auch die Beziehungen zur übrigen Fachliteratur herauszustellen, sondern auch darauf hinweisen, wie schwierig es angesichts der Wandlungen Häberlins und angesichts der Tatsache, daß die ausdrückliche Stellungnahme fast ganz fehlt, ist, diese Untersuchungen im einzelnen durchzuführen. — Die Aufgabe, welche die vorliegende Arbeit zu lösen unternimmt, ist also, am letzten Ziel des adäquaten Verständnisses gemessen, eine sehr bescheidene. Sie besteht darin, unter sozusagen durchgängigem Verzicht auf die Inbeziehungsetzung zur Fachliteratur, die geistige Entwicklung Häberlins aufzuzeigen, soweit dies an Hand des Gesamtwerkes möglich ist.

Durch diese Zielsetzung ist die Art des Vorgehens weitgehend bestimmt. Es kann sich nur darum handeln, die geistige Entwicklung Häberlins Schritt für Schritt zu verfolgen und die Wandlungen vom jeweils neu gewonnenen Standpunkt aus durch „immanente Kritik" so scharf als möglich herauszuarbeiten. Der Aufbau der Untersuchung trägt überdies dem Umstand Rechnung, daß wohl nur die wenigsten unter den Lesern das Lebenswerk Häberlins in seiner ganzen Breite überblicken. Um die Gedankengänge möglichst in ihrem vollen Gehalt wiederzugeben, habe ich mich nicht gescheut, den Autor recht ausgiebig zu Worte kommen zu lassen; nicht nur die entscheidenden Sätze und die treffendsten Formulierungen, auch die Stellen, welche Unsicherheiten, noch nicht zu Ende Gedachtes zum Ausdruck bringen, sind im Wortlaut festgehalten. Durch die eingehende Berücksichtigung der methodischen Erörterungen in den päda-

gogischen Schriften hoffe ich, auch denjenigen unter den Lesern, die gewohnt sind, eine Grundüberzeugung nach ihren Auswirkungen in der Praxis zu beurteilen, das Verständnis für die Bedeutung des Gesamtwerkes Häberlins zu ermöglichen.

Ueber den Gang der Untersuchung im einzelnen gibt das ausführliche Inhaltsverzeichnis Auskunft. Das Personen- und Sachregister soll in erster Linie dazu dienen, Häberlins Stellungnahme zu andern Autoren und zu Einzelfragen im Laufe seiner mehr als dreißigjährigen schriftstellerischen Tätigkeit zu verfolgen.

Abschließend spreche ich allen denen, die zum Zustandekommen der Dissertation beigetragen haben, meinen herzlichsten Dank aus. Ich danke meinen Eltern für die mannigfache Unterstützung, die sie mir während des Studiums angedeihen ließen. Ich danke den Herren Professoren Dr. Paul Häberlin und Dr. Herman Schmalenbach für die Genehmigung des Themas, für ihre Ratschläge und Anregungen und für die Anteilnahme, mit der sie das Entstehen der Arbeit verfolgten.

N e t s t a l (Kt. Glarus), im Sommer 1937.

Peter Kamm.

Einleitung

Paul Häberlin ist am 17. Februar 1878 in Keßwil am Bodensee (Kanton Thurgau) geboren. Er besuchte vier Jahre das Gymnasium in Frauenfeld und studierte von 1897 bis 1900 an den Universitäten Basel, Göttingen und Berlin protestantische Theologie. Nach der theologischen Staatsprüfung widmete er sich in Göttingen und Basel dem Studium der Philosophie, Biologie und Psychologie; einige Zeit war er auch als Hauslehrer in Paderborn und Bremen tätig. 1903 promovierte er in Basel mit einer Dissertation über Schleiermacher in Philosophie, Botanik und Zoologie und legte bald darauf in Botanik, Zoologie, Mathematik und Geographie die Basler Mittelschullehrerprüfung ab. Nach anderthalbjähriger Tätigkeit an der städtischen Realschule folgte der erst 26jährige 1904 einer Berufung als Direktor und Lehrer für Pädagogik und Psychologie an das Thurgauische Lehrerseminar in Kreuzlingen. 1908 habilitierte sich H. mit einer Studie über Spencer für Philosophie in Basel. Als Privatdozent befaßte er sich neben seiner wissenschaftlichen Arbeit eingehend mit der heilpädagogischen Behandlung schwererziehbarer Kinder und junger Leute. Mit 36 Jahren wurde er 1914 Ordinarius für Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Psychologie und Pädagogik an der Universität Bern. Seit 1922 wirkt er in gleicher Eigenschaft an der Universität Basel.

H. hat sich von Anfang an mit Philosophie, Pädagogik und Psychologie befaßt, in seiner schriftstellerischen Tätigkeit jedoch seine Aufmerksamkeit jeweils für eine bestimmte Zeit auf eine dieser Disziplinen konzentriert. Dementsprechend lassen sich innerhalb seines Gesamtwerkes drei, je eine stattliche Reihe größerer und kleinerer Publikationen umfassende, mehr oder weniger geschlossene, zeitlich aber nicht scharf gegeneinander abzugrenzende Gruppen von Schriften unterscheiden.

Es ist kein Zufall, daß sowohl das erste Hauptwerk „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12) als auch die letzte große Schrift „Das Wesen der Philosophie" (1934) die Frage nach Bedeutung und Aufgabe der Philosophie erörtern: das philoso-

phische Interesse steht durchaus im Zentrum des H'schen Schaffens. Nach dem Abschluß der Studien ist H. freilich zunächst durch die berufliche Stellung daran verhindert gewesen, seine philosophischen Pläne zu verwirklichen. Im Bericht über seine Arbeit (1925)[1]) erzählt er, daß er als Seminardirektor genötigt gewesen sei, sich vor allem der systematischen Pädagogik und der Psychologie zuzuwenden, den beiden Disziplinen, in denen er das Ungenügen und die verhältnismäßige Unfruchtbarkeit des Gelernten am stärksten empfunden habe. Die Ergebnisse dieser ersten Besinnung sind in einer Reihe von Aufsätzen niedergelegt, die H. als Seminardirektor (1904—09) und als — im Nebenamt intensiv heilpädagogisch tätiger — Privatdozent (1908—14) veröffentlicht hat.

Die Frucht der akademischen Tätigkeit in Basel ist das bereits genannte zweibändige Werk „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12), das zwar nicht H's damalige Grundüberzeugung entwickelt, wohl aber das Fundament für das zu errichtende philosophische Gebäude legt. Als Ordinarius in Bern (1914 bis 1922) publiziert H. einige weitere philosophische Arbeiten. Sie enthalten wichtige Ergänzungen, bringen aber auch ihrerseits die persönliche Grundüberzeugung H's nicht zur Darstellung. In den Berner Jahren steht nicht die Philosophie im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern die Pädagogik im Zentrum der schriftstellerischen Tätigkeit. In jenem bereits zitierten Rückblick auf sein Schaffen gesteht H., daß er erst in Bern die Ruhe und innere Sicherheit gefunden habe, Gedanken und Erfahrungen in größeren Publikationen zusammenzufassen. Diese Publikationen sind: „Das Ziel der Erziehung" (1917), „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918), „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" (1921) und „Eltern und Kinder" (1922). Nach dem Abschluß der — der philosophischen Grundüberzeugung dieser Jahre entsprechenden — Erziehungslehre wendet sich H. der Psychologie zu. Auf die noch in Bern vollendete Programmschrift „Der Gegenstand der Psychologie" (1921) folgen in den ersten Basler Jahren „Der Leib und die Seele" (1923), die großangelegte Elementarpsychologie „Der Geist und die Triebe"

[1]) „Professor Paul Häberlin-Basel über sein pädogogisch-psychologisches Schaffen" („Pädagogische Warte", 32. Jahrg., Heft 13, 1925).

(1924), „Der Charakter" (1925) und, als Beitrag zur speziellen Psychologie, „Die Suggestion" (1927). Die pädagogische Reihe wird durch die ganz umgearbeitete Neuauflage des „Ziel der Erziehung" (1925) fortgesetzt.

Mit dem 1926 veröffentlichten Werk „Das Gute" tritt die von H. seit 1917 in den Schriften sozusagen nur in pädagogischem Zusammenhang berücksichtigte Philosophie für längere Zeit dominierend in den Vordergrund. In einer Reihe von Werken: „Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927), „Allgemeine Aesthetik" (1929), „Das Wunderbare" (1930), „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930), entwickelt H. seinen neuen, von der früheren Auffassung grundsätzlich verschiedenen Standpunkt. Drei weitere Schriften: „Lebensfragen" (1928), die stark veränderte dritte Auflage von „Wege und Irrwege der Erziehung" (1931) und der Aufsatz „Idealistische und realistische Pädagogik" (1931), stellen die Pädagogik dar, die der neuen Grundhaltung entspricht.

Nach längerem Stillschweigen publiziert H. 1934 „Das Wesen der Philosophie", das Dokument einer letzten entscheidenden Wandlung. Die abermals notwendig gewordene Neubegründung der Erziehung erfolgt in den beiden Schriften „Wider den Ungeist" (1935) und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" (1936). — Umfassende psychologische Schriften hat H. seit 1927 nicht mehr veröffentlicht. Hingewiesen sei auf die Abhandlung „Minderwertigkeitsgefühle, Wesen, Entstehung, Verhütung, Ueberwindung" (1936) und auf die im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten.

In dieser Uebersicht ist bereits die Einteilung unserer Arbeit vorgezeichnet. Wir gliedern sie in vier Hauptteile:

1. Die Periode der „religiösen Grundgesinnung" (bis 1907/08).
2. Die Periode der „idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung" (1910—25).
3. Die Periode der „religiösen Philosophie" (1926—32).
4. Die Periode der „theoretischen Philosophie" (seit 1932).[1])

[1]) Wir sind uns der Unzulänglichkeit dieser schlagwortartigen Benennung der vier Hauptperioden bewußt. Die Bezeichnungen stehen lediglich im Dienste einer ersten Orientierung. Einsicht in die volle Bedeutung von H's Grundüberzeugung und Verständnis der Phasen seiner inneren Entwicklung ist nur durch ernsthafte Lektüre zu gewinnen.

Im ersten Hauptteil würdigen wir die 1907/08 geschriebenen, in ihrer Grundhaltung von der Ueberzeugung der folgenden Jahre sich wesentlich unterscheidenden frühen Aufsätze.

Im ersten Kapitel des zweiten Hauptteils stellen wir an Hand der philosophischen Schriften der ersten Gruppe (1910—17) die neue Grundüberzeugung dar (soweit dies möglich ist), weisen auf ihre Bedeutung für die Erziehung hin und fassen die wichtigsten Erörterungen in den pädagogischen Schriften aus dieser Zeit zusammen. Das zweite Kapitel entwickelt das dem neuen Standpunkt entsprechende Ziel der Erziehung (1917) und stellt in einem ausführlichen Vergleich heraus, worin die neue Auffassung von der früheren abweicht. Das dritte Kapitel befaßt sich mit der Methodenlehre (1918) und schließt ebenfalls mit dem Nachweis der entscheidenden Wandlungen. Im vierten Kapitel gehen wir auf die Schriften aus den Jahren 1921—25 ein und würdigen sie in ihrem pädagogischen, philosophischen und — soweit es im Rahmen unserer Arbeit nötig ist — psychologischen Gehalt. Das fünfte Kapitel weist nach, was die zweite Auflage des „Ziel der Erziehung" (1925) im Gesamtwerk H's bedeutet.

Das erste Kapitel des dritten Hauptteils skizziert, unter Berücksichtigung der internen Entwicklung, zunächst die Grundüberzeugung der philosophischen Schriften der zweiten Gruppe (1926—32), um sie hierauf mit den früher vertretenen Standpunkten in Beziehung zu setzen. Das zweite Kapitel ist den pädagogischen Schriften aus dieser Zeit gewidmet.

Gegenstand der Untersuchung im ersten Kapitel des vierten Hauptteils ist das Werk „Das Wesen der Philosophie" (1934) in seinem Verhältnis zu den philosophischen Schriften der ersten und zweiten Gruppe. Das zweite Kapitel verfolgt die Neubegründung der Pädagogik in den beiden Abhandlungen „Wider den Ungeist" (1935) und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" (1936) und zeigt das Verhältnis der neuen Pädagogik zu den früheren Erziehungslehren auf.

Die abschließenden Bemerkungen sind im Schlußwort zusammengefaßt.

I. TEIL

Die Periode der religiösen Grundgesinnung

(bis 1907/08)

Die frühen Aufsätze (1907/08)

Die ersten Ergebnisse der pädagogischen Besinnung sind in drei kleineren Arbeiten aus den Jahren 1907/08 niedergelegt: den beiden Aufsätzen „Was soll aus unsern Kindern werden?" und „Die Erziehung zum Schönen" und einem Korreferat über „Die neueren sanitarischen Rekrutenuntersuchungen in der Schweiz und Folgerungen daraus für die physische und moralische Erziehung der schweizerischen Jugend". Obwohl die in diesen Schriften enthaltenen Ausführungen weder Vollständigkeit noch systematische Vollendung beanspruchen, verdienen sie, aus zwei Gründen vor allem, doch besondere Beachtung: einmal handelt es sich hier, wie gesagt, um die ersten Versuche H's, sich öffentlich über Ziel und Aufgabe der Erziehung Rechenschaft zu geben; zweitens kommt darin eine Auffassung zum Ausdruck, von der H. in den Schriften aus den Jahren 1910 bis 1925 ganz erheblich abweicht, um erst später wieder zu ihr zurückzukehren und sie nicht nur in vertiefter, sondern auch wesentlich erweiterter Form zur Darstellung zu bringen.

Zuerst wenden wir uns dem Aufsatz „Was soll aus unsern Kindern werden?" zu. Wenn wir zunächst auch die Art der Darstellung berücksichtigen, so geschieht es deshalb, weil sie sich von der späteren stark unterscheidet.

„Es handelt sich um eine wichtige Sache, ihr Väter und Mütter, ihr Lehrer und ihr übrigen Erzieher! — heißt es eingangs — Wohin wandert ihr, welches ist euer Ziel? Was wollt ihr aus euern Kindern machen? Besinnet euch! Das Schicksal der kommenden Generation, das Geschick der Menschheit hängt davon ab. Es ist euch anvertraut. Wie soll es werden?"[1] — Und wenig später: „Ich ging einst in schweren Gedanken meiner Wege. Bei den berühmten Erziehern der Vergangenheit hatte ich angefragt, und die Menschen meiner Umgebung hatte ich bei ihrem Erziehungswerke beobachtet. Die meisten wissen nicht, was sie wollen, und die Ziele derer, die es wissen, erschienen mir zumeist so arm oder verkehrt, daß sie mich nicht zu befriedigen vermochten. Aber ich fand auch manche Antwort, die mich bereicherte; nur daß es mir schwer wurde, sie unter einander und mit meinem eigenen Wesen in Einklang zu bringen. Es war ein schöner Abend. Auf der Bank vor dem Bauernhause saß eine junge Mutter und blickte auf das Kind in ihren Armen. Ich weiß nicht mehr, mit welchen Worten ich sie fragte; aber ihre Antwort zeigte mir den Weg, den ich suchte. ‚Unser Kind', sagte sie, ‚soll einmal glücklich werden'.[1]) Dies

[1]) Zitate in den Schriften H's sind stets in dieser Form wiedergegeben. Durch H. hervorgehobene Stellen werden einheitlich gesperrt gedruckt.

Wort, zusammen mit dem Ausdruck ihrer Mienen, hellte mir plötzlich alles auf"[2].

Die weiteren Ausführungen suchen den wahren Sinn dieses vieldeutigen Begriffs und damit auch das Ziel der Erziehung zu bestimmen. Das Ergebnis lautet: Glück ist „nichts Aeußeres noch an irgend etwas Aeußeres gebunden"[3]; Glück ist „jene dauernde frohe und ruhige Gemütsstimmung, die man wohl auch Friede nennt oder innere Harmonie"[4]. Das Ziel aller Erziehung besteht denn auch darin, der heranwachsenden Generation zu dieser überlegenen Haltung zu verhelfen.

Im Anschluß an diese allgemeinen Formulierungen stellt und beantwortet H. die Frage, was im einzelnen getan werden müsse, um diesen Zustand der inneren Harmonie zu erreichen. — Zunächst ist es Pflicht der Erzieher, den Kindern möglichst günstige Lebensbedingungen zu schaffen. —Weit wichtiger aber ist die Forderung sittlicher Erziehung. Jeder sittlich erzogene Mensch will an seinem Teil dazu beitragen, die Welt zu einer besseren zu machen. Um das zu können, muß er lernen, sie zu beherrschen. Dazu braucht er nicht nur „Gesundheit und gute Nerven"[5], Kenntnisse und praktischen Sinn, sondern vor allem ein feines Gewissen, sittliche, dem eigenen Wesen gemäße Ideale. Reine Gesinnung und Tüchtigkeit sind die notwendigen Voraussetzungen der gelungenen Leistung und damit auch der Glücksstimmung des sittlichen Erfolgs.

Aber diese Art von Glück ist nicht die letzte und tiefste. Die rechte Freude strömt unmittelbar aus der Arbeit selbst, aus der frohen Betätigung unserer Fähigkeiten, aus einer Lebenshaltung, die uns das kaum oder überhaupt nicht auf Erfolg gerichtete Spiel unverdorbener Kinder in idealer Weise zeigt. „Wenn man das Paradoxon nicht scheut, so könnte man sagen: wir wollen die Jugend so erziehen, daß ihr das Leben ein Spiel wird. Ein sehr ernstes Spiel; aber ein frohes Spiel!"[6]

Da auch diese Art von Glück uns noch nicht lehrt, äußern Schicksalsschlägen und der Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit gegenüber jene dauernde harmonische Gemütsstimmung zu bewahren, kann auch sie nicht die letzte und tiefste sein. Alle äußeren und inneren Anfechtungen zu überwinden vermag ein Mensch nur, wenn er von der Ahnung durchdrungen ist, „daß hinter oder über der Welt und über unsrer Anlage höhere Mächte walten"[7]. Nur dann, wenn die Kinder zum gläubigen Gottvertrauen durchzudringen vermögen, „erscheint ihnen kein Schicksal mehr als absoluter Widersinn, noch als absolutes Unheil"[8]; nur dann „finden sie ihr Glück auch im Unglücke"[9], nur dann vermag nichts mehr die innere Harmonie ihrer Seele zu erschüttern.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß eine wahrhafte Erziehung zwar alle die genannten Glücksmöglichkeiten: sowohl die sittliche als auch die ästhetische als auch die religiöse, zu berücksichtigen und auszubilden, ihr Augenmerk aber in erster Linie auf die Bewahrung und Stärkung der letzteren zu richten hat.

Als Ergänzung seien noch zwei allgemeinere Formulierungen des Er-

ziehungszieles angeführt: „Der Erzieher soll aus dem Kinde das machen, was es selber aus sich machen würde, ganz von sich aus, wenn es schon Einsicht in seine Natur und in die Zukunft ihrer Anforderungen hätte"[10], und: „Es handelt sich ja in der gesamten Erziehung, wenigstens in ihren wichtigsten Teilen, nicht um Einpflanzung von etwas Neuem, sondern einzig um das Besorgen und Großwerdenlassen dessen, was d a ist und was gut ist"[11], Thesen, die sich in sämtlichen Erziehungsschriften wiederfinden.

Im Korreferat über „Die neueren sanitarischen Rekrutenuntersuchungen in der Schweiz und Folgerungen daraus für die physische und moralische Erziehung der schweizerischen Jugend" (1908) befaßt sich H., dem Thema entsprechend, ausschließlich mit der sittlichen Erziehung. Es ist wohl nicht zuletzt dem durch die Untersuchungsergebnisse bedingten „ausserordentlich betrübenden"[12] Gesamteindruck und der dadurch wachgerufenen Sorge um die sittliche Gesundheit des Volkes zuzuschreiben, wenn er hier die „ethische Höherbildung"[13] nicht nur als die schwierigste, sondern zugleich als die w i c h t i g s t e Seite der Erziehung bezeichnet und den heranwachsenden Menschen dazu erziehen will, „sich in der S c h u l d des Andern zu fühlen und seine Existenzberechtigung h a u p t s ä c h l i c h*)[1]) von der Abtragung dieser Schuld abhängen zu lassen"[14]. Von dieser Akzentverschiebung abgesehen, stimmt die in diesem Zusammenhang dargelegte Auffassung der sittlichen Erziehung mit der früheren überein.

In erster Linie kommt es auch hier auf die Stärkung des Verantwortlichkeitsgefühls an; daneben darf aber auch die Erziehung zur „rücksichtslosen und mutigen Energie"[15] nicht vernachlässigt werden, die gespürten Forderungen in die Tat umzusetzen. Die Erziehung zur Tüchtigkeit schließt die Aufgabe ein, die Kinder zu Selbständigkeit und Selbsttätigkeit und absoluter Wahrhaftigkeit gegen sich selbst anzuhalten. Den vielen konventionellen Lügen, den für selbstverständlich gehaltenen Unehrlichkeiten, die im Leben und damit notgedrungen auch in der Erziehung — namentlich in der sexuellen Erziehung — eine so verhängnisvolle Rolle spielen, wird mit dem letzteren Hinweis schärfste Fehde angesagt. — Betont wird auch noch, daß pädagogische Maßnahmen irgendwelcher Art nur dann fruchtbar sein können, wenn sie ein wirklich persönliches, „von Liebe und Takt getragenes Verhältnis"[16] zwischen Erzieher und Zögling zur Voraussetzung haben.

H. ist sich wohl bewußt, daß seine Forderungen nicht „Postulate auf kurze Frist"[17] sind; ja, er ist sogar davon überzeugt, daß nie alles erreicht werden kann, daß wohl „stets ein gewisser Prozentsatz des Volkes dem frühen Niedergang geweiht sein"[18] wird. Aber diese Einsicht hindert ihn nicht daran, an eine Besserungsmöglichkeit zu glauben und der Hoffnung Ausdruck zu geben, es möge einer zukünftigen Generation „hof-

---

[1]) Von u n s hervorgehobene Stellen in Zitaten werden durch ein Sternchen mit Klammer gekennzeichnet.

fentlich vorbehalten"[19] bleiben, in bezug auf die sittliche Bildung ein wesentliches Stück weiter zu kommen.

Der Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) ist seinem Gehalt nach weit umfassender als die Ueberschrift vermuten läßt. Um der Erziehung zum Schönen den ihr gebührenden Platz in der Gesamterziehung anzuweisen, unternimmt H. den zweiten Versuch, deren Ziel und Aufgabe in knappen Zügen zu umreißen. Bevor wir darauf eingehen, ist auf eine Besonderheit hinzuweisen. Der Aufsatz stellt, wie H. in der Vorbemerkung erläutert, die nachträgliche Niederschrift eines an Hand einer kurzen Skizze gehaltenen Vortrages dar. Diese Skizze ist wohl mit den als Einleitung dienenden Leitsätzen identisch. Da diese nicht durchweg mit den entsprechenden Formulierungen im Text übereinstimmen, weisen wir, um in unserer Wiedergabe den eigentlichen Gehalt des Vortrages möglichst zu treffen, auf die wichtigsten Abweichungen hin.

Jede bewußte Erziehung ist eine ethische Tat und wird als solche von „einer Gefühls- oder Ueberzeugungsgrundlage, die wir als Charakter oder ethische Lebensrichtung"[20] oder Weltanschauung des Erziehers bezeichnen, eingeschlossen und ihrem Ziel nach bestimmt. „Wer darum über irgend eine erzieherische Grundfrage reden will, der muß zuvor ein Bekenntnis seiner allgemeinsten ethischen Ueberzeugung ablegen, aus welcher das Einzelne und das Ganze s e i n e r Erziehung folgt"[21]. In den Leitsätzen bestimmt H. sein ethisches (sittliches) Ideal als „Zustand, in welchem voll und harmonisch entwickelte Persönlichkeiten ihre Kräfte zu gegenseitiger Förderung einsetzen"[22], in der nachträglichen Niederschrift formulierte er es schärfer als „Zustand, in welchem n u r*) reife und harmonisch entwickelte individuelle Persönlichkeiten ihre Kräfte a u s s c h l i e ß l i c h*) zu gegenseitiger Förderung einsetzen. Individuen sollen es sein — heißt es weiter —, Menschen, die ihre Eigenart bewahrt haben. Aber innerhalb ihrer Individualität sollen sie reif und harmonisch gebildet sein, jeder ein Ganzes, in sich selbst Vollendetes. Das alles sollen sie sein nicht um ihrer Vollkommenheit willen, sondern um der m ö g l i c h s t*) gesteigerten gegenseitigen Förderung willen, in dieser Förderung soll ihre höchste Vollendung und ihr letztes Ziel liegen"[23]. Das letzte Ziel fordert also sowohl eine reife Individualität als auch Menschenliebe.

Im Anschluß daran kommt H. auch kurz auf die Frage zu sprechen, ob es möglich sei, dieses letzte Ziel zu verwirklichen: „Es handelt sich im übrigen nicht darum, ob das Ideal jemals auf Erden verwirklicht werden könne oder nicht. Genug, daß es als ideelles Ziel alles Handeln zu lenken bestimmt ist. Wir wollen so handeln, als ob durch unser Handeln das Ziel erreicht werden könnte und müßte"[24].

Damit ist nun auch das Erziehungsziel gegeben: „Wir wollen, soweit es die individuelle Anlage jedes uns anvertrauten jungen Menschen zuläßt, einen jeden dieser Menschen so erziehen, daß das angedeutete Ideal sein eigenes wird und daß er imstande ist, es an seinem Teil realisieren zu helfen"[25], oder, wie es im Text heißt: „daß er innerhalb seiner Indivi-

dualität mit seiner ganzen, harmonisch entwickelten Persönlichkeit unser Ideal verwirklichen hilft"[26].

Hier halten wir einen Augenblick inne, um uns, angesichts dieser nicht ganz eindeutigen Bestimmungen, die damalige „Gefühls- oder Ueberzeugungsgrundlage" H's nochmals zu vergegenwärtigen. — Das ethische Ideal, die höchste Vollendung, das letzte Ziel des Lebens ist ein Zustand, in welchem reife, d. h. innerhalb ihrer Individualität voll und harmonisch entwickelte Persönlichkeiten, ihre Kräfte ausschließlich zur gegenseitigen Förderung einsetzen. Die Frage, ob dieses letzte Ziel zu verwirklichen sei, wird gestellt, aber nicht beantwortet. H. begnügt sich mit der Feststellung, daß der Zustand der höchsten Vollendung als ideelles Ziel alles Handeln zu lenken bestimmt sei, daß wir also als sittliche Wesen so handeln, als ob durch unser Handeln das Ziel erreicht werden könnte oder müßte, oder daß, in neuer Wendung, unser Bestes auf alle Fälle „in der direkten Linie des Ideals liegt, dem wir zustreben"[27].

Immerhin finden sich schon in diesen Ausführungen drei Formulierungen, die darauf hinweisen, daß das letzte Ziel ewig richtungweisend und darum auch ewig unrealisierbar bleibt. — Einmal wird betont, daß zwar jeder Mensch innerhalb seiner Individualität ein Ganzes, in sich selbst Vollendetes sein solle, dies aber nicht um der eigenen Vollkommenheit, sondern um der möglichst gesteigerten gegenseitigen Förderung willen. Der zweite Hinweis ist in der Umschreibung des Erziehungszieles enthalten, heißt es doch, der Erzieher wolle, daß jeder ihm anvertraute junge Mensch das angedeutete Ideal zu seinem eigenen mache, soweit es seine individuelle Anlage zuläßt. Den dritten Beleg sehen wir in der eben zitierten Stelle, wonach unser Bestes auf alle Fälle in der direkten Linie des Ideals liegt.

Ueber diese Andeutungen hinaus zur eindeutigen Stellungnahme führt uns die nun folgende Betrachtung der „teils nacheinander, teils nebeneinander"[28] zu erstrebenden, „sich organisch ins Ganze"[29] einfügenden Teilziele, die das allgemeine Erziehungsziel „naturgemäß"[30] in sich schließt.

Voran steht die „ethische Erziehung im engern Sinne"[31], in der zunächst zwei Teilgebiete unterschieden werden: die Erziehung zur ethischen Gesinnung, „zum genannten sittlichen Ideal"[32], und die Erziehung zur ethischen Energie oder Kraft. — Anknüpfungspunkte für die Gesinnungsbildung sind „der Erhaltungstrieb und die Vervollkommnungstendenz der kindlichen Natur einerseits, die ursprünglichen sympathetischen Neigungen andererseits, die kaum einem jungen Menschen fehlen"[33]. — Als die wertvollsten Grundlagen der Energiebildung betrachtet H. den ‚Eigensinn' und die Leidenschaftlichkeit gesunder Kinder. Es gibt für ihn kaum eine größere pädagogische Verirrung als den Versuch, den Eigenwillen der Kinder ‚brechen' zu wollen. In einer sinnvollen Erziehung kann es sich nur darum handeln, „diese Urform der Energie"[34] durch Gesinnungsbildung zu pflegen.

Aber Richtung und Konstanz allein gewährleisten den Erfolg des sitt-

lichen Handelns noch nicht. Ein Mensch muß außerdem über zwei vollkommene Werkzeuge verfügen, wenn er sein sittliches Ideal verwirklichen will: einen gesunden und kräftigen „Körper"[35] und einen ausgebildeten Intellekt. — Bilden wir daher ihren Körper zum Werkzeug, „lehren wir sie gesund sein und gesund bleiben, und zeigen wir ihnen, daß sie diese Gesundheit den andern s c h u l d i g sind"[36]. — Bilden wir aber auch ihre intellektuellen Kräfte aus! „Unser Intellekt lehrt uns die Welt erkennen, wie sie ist. Erkennen heißt schon halb beherrschen".[37] Die kleine und große Kulturwerke schaffende Technik folgt der Wissenschaft auf dem Fuße. Schmieden und schärfen wir also die kostbare Waffe des Intellekts für unsere Jungen; aber vergessen wir nie, „daß sie nur im Dienste des Ideals wertvoll und heilbringend sein kann"![38] — Soviel über die sittliche Erziehung im engeren Sinn.

Unter den übrigen Kräften des Menschen, „welche sich zum Dienst am Ideal verwerten lassen oder die sittliche Kraft und Gesinnung zu stützen vermögen"[39], nimmt die religiöse Begabung eine besondere Stellung ein. Daher ist die r e l i g i ö s e E r z i e h u n g ein weiteres, „notwendiges und bedeutsames"[40] Glied im ganzen Erziehungswerk. Unter religiöser Erziehung versteht H. nicht den Religionsunterricht irgendeiner Kirche oder Schule — „so wertvoll dieser da und dort sein mag"[41] —, sondern „die Erziehung zur D e m u t und zum V e r t r a u e n — gleichgültig im übrigen, mit welchen Mitteln diese Grundstimmungen des Gemüts erreicht werden"[42]. Religiöse Erziehung soll die Kinder zur Einsicht in ihr Verhältnis zum großen Ganzen der Welt und des Schicksals bringen; sie soll sie lehren, die Welt zu überwinden, auch wo diese stärker ist als sie; sie soll ihnen Mittel und Wege zeigen, die eigene, schmerzlich empfundene Unzulänglichkeit gläubig zu ertragen und sich führen zu lassen „von der Macht, die Christus uns Vater nennen lehrte"[43]. — „Schaffen wir f r o m m e Menschen in diesem Sinne — heißt es am Schluß dieses Abschnittes —; dann schaffen wir harmonisch in sich ruhende Menschen mit brüderlicher Gesinnung, die ihre eigene Harmonie als ein mildes Licht auf ihre ganze Umgebung ausstrahlen"![44]

In diesem Zusammenhang reiht sich drittens auch die E r z i e h u n g z u m S c h ö n e n ein. „Wenn es unser Ziel ist, über die Welt Herren zu werden, soweit dies möglich ist, im übrigen aber vertrauend uns dem Schicksal zu fügen, so ist das Schöne dazu bestimmt und angetan, uns zu diesem Vertrauen hinzuleiten".[45] Darum müssen die jungen Menschen auch zur Freude am Schönen und, falls eine entsprechende Begabung vorhanden ist, zur Schaffung des Schönen erzogen werden. Die ästhetische Bildung ist neben der religiösen „in eminentem Sinne dazu berufen, die Persönlichkeit zu einer vollen, in sich gerundeten zu gestalten"[46].

Die ästhetische Bildung ist aber nicht nur der religiösen Erziehung förderlich: sie kann auch eine starke Stütze der ethischen Gesinnung sein, besteht doch ein tiefer Zusammenhang zwischen der Freude am Schönen und der Freude am Guten. „Wer sich dem Schönen hingeben kann, ... der ist einer großen Sehnsucht fähig, die ihn über das Alltägliche hinausträgt

in ein ideales Reich, das auch die Heimat des Guten ist".[47] Aesthetisch gebildete Menschen haben eine ganz besondere Stellung zum Leben: „Sie sind ihm dankbar und verstehen es in seiner Schönheit. Sie führen stille Zwiesprache mit ihm, sie tragen auch seine Lasten wohl lächelnd.[1]) Es geht ein Zauber von ihnen aus, der sich über ihre Umgebung ausbreitet".[48] Aus diesem Grunde ist die Erziehung zum Schönen ein unentbehrlicher Beitrag zur Bildung des harmonischen Menschen. Ihr Ziel muß sein „die ästhetische Kultur im Sinne einer Gemeinschaft ästhetisch gebildeter Persönlichkeiten, die in der Freude am Schönen sich nach einer Seite hin vollenden"[49].

Zusammenfassend halten wir fest, daß das allgemeine Erziehungsziel also naturgemäß die Pflege und Ausbildung der sittlichen, der religiösen und der ästhetischen Fähigkeit verlangt. Das Schwergewicht liegt dabei deutlich auf der sittlichen Erziehung im engeren Sinn; aber auch die religiöse und die ästhetische Erziehung werden als bedeutsame, ja unentbehrliche Teilgebiete bezeichnet. Sie sind es deshalb, weil es sich um die Erhaltung und Förderung zweier Möglichkeiten des Menschen handelt, welche die sittliche Gesinnung zu stützen vermögen und damit auf ihre Weise dem letzten Ziel dienen. Die Bedeutung ihrer Pflege wird noch durch die Bemerkung unterstrichen, daß die religiöse und die ästhetische Bildung im eminenten Sinne dazu beitragen, die Persönlichkeit zu einer vollen, in sich gerundeten zu machen.

Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der religiösen Erziehung innerhalb der Gesamterziehung ist nun indirekt auch die Frage, ob der Mensch jemals imstande sei, den Zustand der höchsten Vollendung zu erreichen, endgültig verneint. Denn diese Notwendigkeit ergibt sich in erster Linie aus der Tatsache der menschlichen Unzulänglichkeit, die ihre Ursache nur in der Unfähigkeit auf sittlichem Gebiet haben kann, z. B. in der Unfähigkeit, unsere Persönlichkeit ausschließlich in den Dienst der gegenseitigen Förderung zu stellen. Wer in der Lage wäre, seinem ethischen Ideal ganz oder eindeutig nachzuleben, der hätte religiöse Erziehung nicht mehr oder doch nur noch insofern nötig, als es gälte, die „stärkere Welt" mit Hilfe von Demut und Vertrauen zu überwinden.

Es kann sich daher in diesem letzten Ziel nur um einen ideellen Endzustand handeln, um einen Zustand also, der zwar aller sittlichen Erziehung im engeren Sinn ewig Weg und Richtung weist, aber auch im besten Fall nur annäherungsweise verwirklicht werden kann. Weil es so ist, ist in der im Hinblick auf dieses letzte Ziel formulierten Umschreibung

---

[1]) Es kann sich hier höchstens um eine leichte Abweichung von der im Aufsatz „Was soll aus unsern Kindern werden?" dargelegten Auffassung von der Bedeutung der ästhetischen Bildung für das übrige Leben handeln. Diese „Lasten des Lebens" sind nicht mit den äußeren Schicksalsschlägen und der Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit gleichzusetzen. Das geht schon daraus hervor, daß auch hier religiöse Erziehung gefordert wird.

des Erziehungszieles die Einschränkung: „soweit es die individuelle Anlage jedes uns anvertrauten Menschen zuläßt", mit allem Nachdruck hervorzuheben. Aber auch wenn man das tut, bleibt diese Zielbestimmung noch verfänglich genug. Wir halten uns daher mit Vorteil an die viel aufschlußreichere Definition, die sich unter Berücksichtigung der drei Teilziele aufstellen läßt. Danach setzt das allgemeine Erziehungsziel voraus: die innerlich ausgeglichene, wahrhaft glückliche Persönlichkeit, die sich organisch ins Ganze einfügende Pflege sowohl der — die Ausbildung der intellektuellen Kräfte umfassenden — sittlichen als auch der religiösen und ästhetischen Fähigkeit.

Bevor wir die Ergebnisse dieser Besinnung mit den früheren Darlegungen in Beziehung setzen, noch ein Wort über die methodischen Ratschläge hinsichtlich der Erziehung zum Schönen, die sich im zweiten Teil des Aufsatzes finden. Wer die Ausführungen liest, wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß der Verfasser die Schönheit kennt und häufigen und vertrauten Umgang mit ihr pflegt. Wir müssen uns in diesem Zusammenhang damit begnügen, die Ergebnisse kurz anzuführen. — Die beiden Gebote, die sowohl im Hinblick auf das Naturschöne als auch das Kunstschöne gelten, lauten: Laßt den ursprünglichen Schönheitssinn nicht untergehen! Und: Fördert und bildet ihn! Die Förderung auf dem Gebiet des Kunstschönen im weitesten Sinn geht nicht nur auf eine von der üblichen, schulgerechten ‚Behandlung' abweichende taktvolle Einführung in das „unbefangene, ästhetisch gewinnreiche"[50] Betrachten von Kunstwerken, sondern auch auf die Schaffung einer ästhetisch befriedigenden Umgebung[1]).

Was lehrt nun der Vergleich zwischen dem Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) und den früheren Ausführungen? — Die beiden ersten Versuche, sich öffentlich über Wesen und Aufgabe der Erziehung Rechenschaft zu geben, stimmen, wenn auch nicht immer in den Ausdrücken, so doch ihrem Gehalt nach im wesentlichen überein. Die Gliederung des allgemeinen Ziels in Teilziele ist hier wie dort dieselbe. Darauf hinzuweisen ist allerdings, daß im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" die sittliche Erziehung nicht mehr nur in der Reihenfolge „zu oberst" steht, sondern — wie verschiedene Aeußerungen nahelegen — auch hinsichtlich der Bedeutung für die Gesamt-

[1]) Ein Aufsatz „Heimatschutzgedanken" aus dem Jahre 1908 beschäftigt sich ausführlicher mit diesem letzteren Teil der ästhetischen Erziehung. Die Heimatschutzbewegung bezweckt, durch die Erziehung des Volkes zum Sinn für das Schöne und zur Freude am Schönen am Wohle der Gesamtheit mitzuarbeiten. Ihr Ziel ist eine „ästhetische Kultur, ein Durchdrungensein des ganzen Volkes vom beglückenden Wert der Schönheit" (Heimkalender für 1909, S. 91).

erziehung, an Stelle der, nach einer früheren Aussage die höchste Glücksmöglichkeit vermittelnden, religiösen Erziehung, den ersten Platz einnimmt. Eine deutliche Akzentverschiebung in dieser Richtung findet sich, wie wir gesehen haben, auch im Korreferat über die moralischen Folgerungen aus den Rekrutenuntersuchungen, wo ja die sittliche Erziehung nicht nur als die schwierigste, sondern zugleich als die wichtigste Seite der Erziehung überhaupt bezeichnet wird. Wir glauben nicht fehl zu gehen in der Annahme, daß sich in dieser Verschiebung die „neue Grundüberzeugung" H's ankündigt, die in den Schriften aus den Jahren 1910—25 ihre ausführliche Darstellung findet.

Ein weiteres Anzeichen dieser „neuen Grundüberzeugung" sehen wir darin, daß der Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" die Frage, ob für uns Menschen das letzte Ziel, die höchste Vollendung, grundsätzlich realisierbar sei oder nicht, anders beantwortet als früher. Noch wird diese Frage, wenn auch nur indirekt durch die Umschreibung des allgemeinen Erziehungszieles, verneint. Während H. im Korreferat lediglich darauf hinweist, daß die aufgestellten Forderungen nicht „Postulate auf kurze Frist" sein können, daneben aber auch der Ueberzeugung Ausdruck gibt, daß wohl „stets" ein gewisser Prozentsatz des Volkes dem frühen Niedergang geweiht sein" werde, legt er im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" dar, daß dem Menschen in Ansehung der Erfüllbarkeit des ethischen Ideals nicht nur zufällige, sondern grundsätzliche Schranken gesetzt sind, ein Standpunkt, den er auch im Aufsatz „Was soll aus unsern Kindern werden?" vertritt.

Auch die Ausführungen über die einzelnen Teilgebiete stimmen im großen und ganzen überein. Beachtenswert sind einige die erste Darlegung ergänzende Hinweise im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen". So wird innerhalb der sittlichen Erziehung nicht mehr nur die Gesinnungsbildung von der Erziehung zur Tüchtigkeit unterschieden, sondern auch die erstere wiederum in zwei Gebiete aufgeteilt: die Erziehung zur Reinheit des Ideals und die Erziehung zur sittlichen Kraft oder Energie. So werden die Gedanken über die religiöse Erziehung durch deren Abgrenzung gegen den Religionsunterricht, den Hinweis auf

Christus und den Ausspruch ergänzt, Religiosität sei der brüderlichen Gesinnung wegen, die sie erzeugt, geeignet, die sittliche Gesinnung zu stützen. Daß die Ergänzungen vorwiegend in den Bereich der ästhetischen Erziehung fallen, geht schon aus der Ueberschrift des Aufsatzes hervor. Insofern sie sich auf methodische Fragen beziehen, treten wir hier nicht darauf ein. Was die Aussagen über das Verhältnis der ästhetischen Bildung zur religiösen und sittlichen betrifft, erinnern wir an die beiden Hinweise, daß die ästhetische Begabung sowohl geeignet sei, zum religiösen Glauben hinzuführen, als auch die sittliche Gesinnung zu stützen, und daß zwischen der Freude am Schönen und der Freude am Guten ein tiefer Zusammenhang bestehe, der darauf zurückzuführen sei, daß beide in demselben idealen Reich Heimatrecht besitzen. Diese letzteren Bemerkungen sind freilich nicht mehr als tastende Versuche, erlebte und geahnte Uebereinstimmungen in Worte zu fassen. Aber sie sind, gerade als erste Versuche sich Rechenschaft zu geben, von besonderer Bedeutung.

Was hier mit Bezug auf einzelne Andeutungen gesagt wird, gilt nicht etwa für die pädagogische Besinnung als ganze. Zwar weist auch sie — verständlicherweise — noch nicht die Klarheit und Vollständigkeit der Darstellung auf, welche die letzten Schriften auszeichnet; aber diese ersten Darlegungen zeigen doch, wie gut H. schon damals über Ziel und Aufgabe der Erziehung Bescheid wußte.

Schon zu Beginn des Kapitels haben wir darauf hingewiesen, daß diese drei frühen Aufsätze namentlich deshalb so wichtig sind, weil in ihnen eine Auffassung von Sinn und Zweck des Lebens zum Ausdruck kommt, die bald darauf von einer wesentlich andern Grundüberzeugung verdrängt wird und erst nach längerer Zeit wieder durchzudringen und in den Vordergrund zu treten vermag. Erste Anzeichen einer Wandlung haben wir bereits in den beiden letzten Arbeiten nachgewiesen. Aufgabe des zweiten Hauptteils wird es sein, die 1910—25 dominierende „neue Grundüberzeugung" darzulegen und zu zeigen, in welcher Weise sie die Auffassung von Ziel und Aufgabe der Erziehung verändert.

II. TEIL

Die Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung

(1910—25)

1. Die Schriften aus den Jahren 1910—17

Wir gliedern dieses Kapitel in drei Hauptabschnitte: der erste, umfassendste, enthält einen Abriß der in diesen Jahren vertretenen Philosophie; der zweite bestimmt das grundsätzliche Verhältnis von Philosophie und Pädagogik und deutet die Konsequenzen an, die der „neue philosophische Standpunkt" für die Pädagogik hat; der dritte gibt einen Ueberblick über die im zweiten Abschnitt nicht berücksichtigten pädagogischen Erörterungen und Hinweise, die sich in den Schriften aus dieser Zeit finden.

H. hat sich in den Jahren 1910—17 in einer Reihe von größeren und kleineren Arbeiten über Sinn und Bedeutung der Philosophie ausgesprochen. Die drei wichtigsten Schriften sind: das zweibändige Werk „Wissenschaft und Philosophie, ihr Wesen und ihr Verhältnis" (1910/12), die Berner Antrittsvorlesung „Die Grundfrage der Philosophie" (1914) und die Abhandlung „Deutsche Philosophie" (1917). Mit ihnen haben wir uns eingehender zu befassen. Die übrigen Publikationen werden nur insofern berücksichtigt, als sie Ergänzungen enthalten. — Gleich zu Beginn unserer Untersuchung sei darauf hingewiesen, daß sämtliche Schriften der ersten Gruppe sich darauf beschränken, das Fundament für das zu errichtende philosophische Gebäude zu legen, daß also in keiner von ihnen die damalige persönliche Welteinstellung H's zur Darstellung gelangt. In einer Anmerkung zur Berner Antrittsvorlesung (1914) wird zwar auf eine „voraussichtlich bald erscheinende Schrift"[1] verwiesen, welche die positive Ergänzung zu „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12) enthalten soll; eine derartige Schrift hat H. jedoch in den nächsten Jahren nicht veröffentlicht. Aus den Darstellungen ergeben sich keine Anhaltspunkte über die Gründe des Nichterscheinens. Der an sich bedauerliche Ausfall wiegt deshalb nicht schwer, weil die bereits durch die geleistete Vorarbeit umrissene persönliche Grundüberzeugung H's in den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken (1917/18) ausführlich dargestellt wird.

Zuerst wenden wir uns dem Werk „Wissenschaft und Philosophie, ihr Wesen und ihr Verhältnis" (1910/12) zu[1]). Es ist — wie H. im Vorwort feststellt — in erster Linie als „gründliches und hoffentlich definitives ‚Hin-

[1]) Mit den vor 1910 erschienenen philosophischen Schriften, von denen vor allem die Dissertation „Ueber den Einfluß der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher" (1903) und die Habilitationsschrift „Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie" (1908) zu nennen sind, können wir uns in unserer Arbeit nicht im einzelnen befassen. Wir begnügen uns damit, sie in Form dieser Anmerkung ins Ganze der philosophischen Fragestellung H's einzuordnen.

Aus der Dissertation zitieren wir eine temperamentvolle Aeußerung über die Art und Weise, wie die Philosophie aufzufassen und zu beurteilen sei: „Möchte man doch endlich — ruft der Fünfundzwanzigjährige aus — die Philosophie nicht mehr als Summe von abstrakten Gedanken fassen, die im besten Fall sich zu einem ‚System' zusammenschließen, sondern sie ins Persönliche übersetzen lernen, wie sie tatsächlich in ihren wichtigsten Erscheinungen der Niederschlag persönlichen Erlebens ist! ... Ein System gewinnt man nicht lieb, aber den Menschen hie und da, der dahinter steht, und wenn man die Philosophen nach ihrer Persönlichkeit beurteilt, dann ist Schleiermacher der Größten Einer, und wenn er noch viel mehr Fehler und Halbheiten in seiner Gedankenwelt hätte. Fichte hat das Wesen der Philosophie erkannt, als er das bekannte Wort sprach: ‚So hängt, was man für eine Philosphie wähle, davon ab, was man für ein Mensch ist' " (22/23).

Im Aufsatz „Ist die Theologie eine Wissenschaft?" (1908) umschreibt H. das philosophische Streben zum erstenmal als Suchen einer Antwort auf die letzten Fragen, als Suchen nach überwissenschaftlicher Wahrheit, nach innerer Abklärung, nach ‚Weisheit'.

In der Habilitationsschrift führt er die Gründe an, die ihn veranlassen, sich mit Spencer auseinanderzusetzen. Er tut es einerseits aus der Notwendigkeit heraus, sich über Wert und Tragweite jeder weltanschaulichen Lösung klar zu werden, anderseits um der Entwicklung der deutschen Kultur willen, auf die Spencer damals großen Einfluß ausübt. H. hofft, durch eine eingehende Analyse von dessen Zielen und Arbeitsweise wertvolle Aufschlüsse zur Frage nach Wesen und Bedeutung der Philosophie überhaupt zu gewinnen. „Mich interessierten an der Philosophie Spencers — schreibt er rückblickend im Vorwort von „Wissenschaft und Philosophie" — keineswegs die Fehler und Mängel im Einzelnen, noch selbst die Tatsache, daß kaum eine seiner Fragen so befriedigend gelöst erscheint, daß Andre auf die Dauer positiv etwas davon haben können. Sondern mich interessiert die Art und Weise seines Philosophierens überhaupt und ihr Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe der Philosophie; mich interessierte Spencer als philosophischer Typus, als Vertreter und Schulbeispiel einer ganzen und heute (1910) großen und mächtigen Richtung innerhalb der ‚Philosophie', einer Richtung, die ich für eine fatale Verirrung halte. Ich wollte zunächst am Beispiel Spencers zeigen, wohin so geartetes Philosophieren im einzelnen Fall geführt habe, und ich wollte den Leser vorläufig ahnen lassen, daß Spencers Verirrungen in den Hauptsachen nicht seiner persönlichen Unzulänglichkeit, sondern der im Prinzip unmöglichen oder doch aussichtslosen Auffassung von dem, was Philosophie leisten könne, zuzuschreiben seien. Eine folgende Schrift sollte dann im Zusammenhange und ohne den Ballast weit ausgeführter Einzelbeispiele das Wesen, die inneren Möglichkeiten und damit auch die zu erfüllen mögliche Aufgabe des Philosophierens untersuchen". — Diese Schrift liegt vor im Werk „Wissenschaft und Philosophie".

wegräumen lästigen Schuttes'" aufzufassen, möchte aber nach den unumgänglich nötigen Reinigungs- und Aufräumungsarbeiten doch auch „das Fundament zum Baue legen oder wenigstens das Terrain dazu vorbereiten".

Aus der „Das Problem" betitelten Einleitung halten wir folgendes fest: Jeder Mensch, der des Unbefriedigenden einer unsicheren Lebensrichtung inne geworden ist und „die Sehnsucht nach einer festen Orientierung und die innere Nötigung zum Streben nach dieser Orientierung"[2] kennt, ist eine ‚philosophische' Persönlichkeit. Ihre Probleme können mannigfaltigster Art sein: sie sind theoretischer Natur, wenn sie sich auf dem Gebiet der Erkenntnis bewegen, praktischer Natur, wenn sie der religiösen, ethischen, ästhetischen oder ökonomisch-politischen Kulturrichtung angehören, praktisch-theoretischer Natur, wenn das Erkenntnisstreben mit einer der ‚praktischen' Lebenssphären in Konflikt gerät. Das ideale Ziel des ‚philosophischen' Strebens, die ‚Weltanschauung', schließt drei Postulate in sich: 1. das Postulat der harmonischen Einheitlichkeit, 2. das Postulat der Universalität der Problemlösung, 3. das Postulat der Gewißheit oder Ueberzeugungskraft der einheitlich-umfassenden Problemlösung. Der Philosoph, der diesem idealen Ziel gerecht werden will, hat daher „nicht nur umfassende und einheitliche theoretische Wahrheit zu suchen, sondern auch harmonische und universale Wahrheit im praktischen Sinne zu erstreben und beide zu einer Weltanschauung zu vereinigen"[3].

Da wir „gewissenhaften und kritischen Kinder einer nüchternen Zeit"[4], bei aller Bewunderung für die große Geistesarbeit der Vergangenheit, soweit gekommen sind, mindestens jede der umfassenden Problemlösungen abzulehnen, läßt sich die Zeitstimmung in die Frage kleiden: Kann dieses ideale Ziel jemals erreicht werden? „Ist Weltanschauung überhaupt möglich?" „Hat Philosophie noch einen vernünftigen Sinn und irgendwelche Existenzberechtigung?"[5] — Die Ansichten derer, die der Philosophie nicht jeden Sinn überhaupt absprechen, lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen: Für die Vertreter des metaphysischen Standpunktes „bedeutet Weltanschauung eine absolute, hinter die sog. Erscheinungswelt dringende ... Wahrheit"[6], die Anhänger der wissenschaftlichen Philosophie dagegen fordern, daß alle Problemlösungen „auf dem Boden des allgemein Erfahrbaren und Kontrollierbaren"[7] stehen. Die Aufgabe besteht nun darin zu prüfen, ob einer dieser beiden Wege, zur Weltanschauung zu gelangen, oder ein dritter oder überhaupt keiner sinnvoll sei.

Zunächst führt H. einige Vorarbeiten aus. Es gilt, so tief Einblick in das Wesen der theoretischen und praktischen Wahrheit und in den Sinn und die Schwierigkeit der postulierten, abschließenden Synthese zu gewinnen, als für das Verständnis der Hauptfragen nötig ist.

Der ganze erste Band „Wissenschaft" (1910) ist der Darstellung des Wesens der theoretischen Wahrheit gewidmet. Er ist in drei Kapitel geglie-

dert: 1. „Das wissenschaftliche Erkennen", 2. „Wissenschaft und Wissenschaften", 3. „Die Aufgabe der Wissenschaft". Wir beschränken uns auf die Wiedergabe der unentbehrlichsten Definition. — In der Analyse des Erlebens wird das alles Fühlen, Wollen und Handeln umfassende emotionale oder praktische Erleben dem die Wahrnehmung und „ihre Verarbeitung"[8] umfassenden intellektuellen oder theoretischen Erleben gegenübergestellt. Dies letztere wird individuelles Erkennen genannt, wenn es „untereinander durch regelmäßige Beziehungen verbunden ist"[9]. Das individuelle Erkennen seinerseits darf Wissenschaftlichkeit beanspruchen, wenn es „allgemein gültig sein oder doch als allgemein gültig gedacht werden kann"[10]. Das letzte, freilich unerreichbare Ziel aller Wissenschaft ist ein einheitliches, dauernd allgemeingültiges System aller wahren Gesetze.

Auch der zweite Band „Philosophie" (1912) ist in drei Kapitel gegliedert. — Im ersten beschäftigt sich H. mit den Elementen des praktischen Erlebens. Wir halten auch hier nur die wichtigsten Einsichten fest. Theoretisches und praktisches Erleben sind nicht zwei getrennte Arten von Erlebnissen, sondern zwei Seiten eines Erlebnismomentes, die nur in der Reflexion voneinander getrennt werden können. Jede Handlung stellt ein aus diesen beiden Komponenten bestehendes, kompliziertes Gebilde dar. „Es gibt keine theoretische Größe ohne begleitendes Gefühl und kein Gefühl ohne begleitende theoretische Elemente. Jedes Gefühl ist Wertung einer Vorstellungsgröße und jede solche Größe ‚hat einen Wert' "[11].

Auf diese Vorarbeiten gestützt, versucht das zweite Kapitel „Werden der Weltanschauung" zu zeigen, wie sich die Lösung der philosophischen Aufgabe allgemein und unter allen Umständen vollziehen muß, wenn sie dem postulierten Ziel gerecht werden will.

Im ersten Abschnitt wird das Wesen der praktischen Wahrheit und der praktischen Probleme untersucht. Jedes praktische Problem ist durch die Variabilität der Werte bei gleichbleibendem Wertobjekt bedingt. Ein praktisches Problem haben heißt, diese Variabilität bemerken und mißbilligen. In dieser Unzufriedenheit offenbaren sich die beiden Grundtendenzen, deren Wettstreit das ganze praktische Erleben ausmacht: die Ichtendenz (der Beharrungstrieb) und die Identifikationstendenz (der Veranderungstrieb), in einem bestimmten Verhältnis; es offenbart sich darin, mit andern Worten, der Eros gegen die eigene praktische Persönlichkeit, der ethische Eros. Er fordert mit der Konstanz des Verhaltens zweierlei: „einmal eine bestimmte Vorstellung vom rechten Verhältnis der Tendenzen gegenüber jedem Objekt . . . , — und dann eine bestimmte Vorstellung von den Beziehungen der Objekte untereinander"[12], kurz: praktische und theoretische Wahrheit.

Die praktische Wahrheit „soll eine konstante Ueberzeugung von den ‚wahren' Werten aller Dinge sein, d. h. von denjenigen, die den Dingen auf die Dauer zukommen sollen"[13]. Die gesamte praktische Wahrheit ist, in

ihrer Vollendung gedacht, ein kompliziertes Wertsystem, das 1. jeder engeren oder weiteren Objektart ihre qualitative Stellung anweist (ob Persönliches oder Sachliches), das 2. die positiv zu wertenden Objekte genau von den negativ zu wertenden scheidet, und das 3. eine Ordnung der Objekte nach Stufen oder Graden der Intensität darstellt, an Hand derer der Mensch jederzeit wüßte, welches von zwei Gütern das höhere ist. Die praktischen Probleme sind Ausdruck der Schwierigkeiten, auf die der Mensch beim Suchen dieses Wertsystems stößt. Eine Lösung ist nur dann möglich, wenn er sich für einen der verschiedenen Normansprüche entscheidet. Aber welches soll das Kriterium dieser Entscheidung sein? Ein Ideal der konstanten Wertung kann nur dann gefunden werden, wenn es dem Menschen ‚gelingt', sich mit einem praktischen Ich, das ihm um seiner bestimmten Wertungsweise willen Inbegriff der Norm ist — es braucht kein menschliches zu sein —, zu identifizieren; das Geheimnis aller Normbildung ist die Identifikation mit einem Ueberlegenen, das Einswerden mit einem Imponierenden, einer ‚Autorität'. Mit vollzogener Normbildung sind alle praktischen Probleme grundsätzlich gelöst. Die Wahrheit ist gefunden; aber sie muß nun von Fall zu Fall gegen die Neigungen festgehalten und in die Tat umgesetzt werden. Weil die Weltanschauung universale und harmonische Problemlösung verlangt, muß sich das philosophisch interessierte Individuum mit allen praktischen Problemen befassen. Da jede praktische Ueberzeugung von der Konstanz der Norm und der Intensität des Verpflichtungserlebnisses abhängt, ist es nur individuell möglich, die Widersprüche endgültig zu überwinden. Mit dem harmonischen und umfassenden Norm- und Wertsystem wäre die praktische Wahrheit gefunden und damit die eine Seite der philosophischen Aufgabe gelöst.

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit den theoretischen Problemen. „Das Ideal aller theoretischen Wahrheitsforschung ist eine Welt der Vorstellungen, die alle zusammen ein durch wechselseitige konstante Beziehungen hergestelltes System bilden".[14] Die Erforschung der gesamten theoretischen Wahrheit ist identisch mit dem Suchen aller wahren Gesetze. Jedes theoretische Problem ist durch den Widerspruch zweier (oder mehrerer) Gesetzesansprüche oder -möglichkeiten bedingt. Die Aufgabe der Problemlösung ist immer Gesetzbildung. — Auch hier machen erst Universalität und Harmonie der theoretischen Wahrheit das gesuchte System aus. Ist es nicht unsinnig, danach zu streben? Eine ‚umfassende Wahrheit' im strengen Sinn kann in der Tat niemals gefunden werden. Wohl aber ist es möglich, ein ‚Netz' von allgemeinen Wahrheiten zu spinnen, in das sich neuartige Einzelerscheinungen ohne viel Mühe einordnen lassen. Auf ein solch allgemeingültiges Netz richtet die philosophische Persönlichkeit im Namen der Weltanschauung ihr Interesse. Es ist „als ein System von Gesetzen und damit zugleich von Vorstellungen ... zu denken, das in sich lückenlos zusammenhängt und in dem alle Tatsachen oder doch alle einigermaßen umfassenden Tatsachengrupen eingeschlossen sind"[15].

Gewisse Probleme, die sich zwar auf dem Boden der Erkenntnis er-

heben, durch Erfahrungsgesetze oder Theorien aber nicht mehr gelöst werden können, wurden bisher absichtlich übergangen. Es sind die theoretischen Höchstprobleme, die letzten Fragen nach der Herkunft des ‚Seins' und ‚Geschehens' überhaupt, die sich, genau genommen, auf e i n e Letztgegebenheit zurückführen lassen. Jedes umfassende und vollständige System theoretischer Wahrheit muß daher einen übererfahrungsmäßigen, ‚m e t a p h y s i s c h e n' Abschluß haben.

Der dritte und letzte Abschnitt des zweiten Kapitels gilt der philosophischen Synthese. Mit den Systemen der praktischen und theoretischen Wahrheit wäre die Möglichkeit einheitlichen und zweckmäßigen Handelns gegeben. Auf Grund der gegebenen theoretischen Wirklichkeit und der wahren Wertungsweise könnte die Bildung der Universal a b s i c h t erfolgen. Das Streben der philosophischen Persönlichkeit geht auf die Schaffung eines ‚Weltplanes', der sowohl den Vorsatz des gesamten eigenen Verhaltens als auch die Vorstellung des Weltverlaufs enthält, der zur Realisierung der Idealwelt führen müßte. Nur in Form eines derartigen universalen Planes, einer Weltanschauung, ist es möglich, praktische und theoretische Wahrheit miteinander in Beziehung zu setzen. Jede Weltanschauung umfaßt somit: 1. das Ausgangserlebnis (die Wirklichkeit entspricht dem Ideal der wahren Werte nicht), 2. das Ziel (die Idealwelt), 3. die ‚Ausführung', die sowohl den Plan der Erhaltung des bereits Realisierten als auch den der Realisierung des noch nicht Realisierten enthält.

Da die philosophische Persönlichkeit die stillschweigende Voraussetzung macht, daß Ideal und Wirklichkeit nicht e w i g oder nicht absolut im Widerspruch zueinander stehen können, glaubt sie nicht an ein beziehungsloses Nebeneinander der beiden absoluten Wahrheiten. Sie drängt darum zuletzt immer darauf hin, „zu begreifen, daß die ideale Welt in der realen eingeschlossen ist oder ‚hinter ihr steht' — oder daß umgekehrt die reale Welt ‚Ausdruck' oder ‚Symbol' der idealen ist"[16]. „Was den Philosophen über den Forscher und über den für praktische Wahrheit Interessierten hinaus charakterisiert, ist gerade die Sehnsucht nach Einheitlichkeit und Harmonie der theoretischen und praktischen Wahrheit, die Sehnsucht nach Weltanschauung, die über die Wahrheit hinaus nach ‚Weisheit' verlangt."[17]

Scheint die theoretische Wirklichkeit die Realisierung der normgemäßen Idealwelt zu verunmöglichen, so hat der Philosoph die Aufgabe, den Widerspruch als nur scheinbar nachzuweisen. Da sich die theoretische Wahrheit aus Tatsachen und Annahmen (Theorien und metaphysischen Positionen) zusammensetzt, kommen diese beiden als mögliche Hindernisse in Frage. Handelt es sich um einen Widerspruch zwischen der praktischen Wahrheit und einer Theorie, die durch die theoretische Erfahrung widerlegt oder bestätigt werden kann, so muß diese Theorie überprüft werden. Stehen der praktischen Wahrheit theoretische Höchstprobleme entgegen, so weiß das philosophische Individuum, daß es sich in der Wahl seiner metaphysischen Position getäuscht hat. Ergeben sich Widersprüche zwischen Tatsachen und Normpostulaten, so weiß es kraft seines unerschüt-

terlichen Glaubens an die Harmonie, daß der Fehler bei ihm liegt, es also versuchen muß, die praktische oder die theoretische Wahrheit oder auch beide zu revidieren.

Auch wenn die Revision erfolglos bleibt, kann noch eine Synthese gelingen, dann nämlich, wenn die widerstrebenden Tatsachen nicht als absolute, sondern nur als relative Hindernisse der Idealrealisierung aufgefaßt werden. Das Werden des Ideals vollzieht sich dann nicht ungestört, sondern im Kampf zweier oder mehrerer ‚Tendenzen'. Angesichts der tatsächlichen Normübel, angesichts der Nötigung, dauernd Widerstände zu überwinden, drängt sich einem diese Auffassung fast notgedrungen auf. Eine absolute Unmöglichkeit, das Widerstrebende einzubeziehen, ist nicht vorhanden; aber es ist immer Sache des einzelnen Individuums, die Einbeziehung in der synthetischen Phantasie auch wirklich zu vollziehen. „Wo aber eine Lösung der angedeuteten Art zustande kommt, da muß gerade auch der Widerstand der Wirklichkeit in den Weltplan oder die Weltanschauung mit aufgenommen werden. Sei es, daß er als Normwillen ungewollt, aber doch als zu überwinden gedacht wird, — oder daß er direkt als mitgewollt erscheint. Im ersten Fall wird der ganze Kampf als bloße Nötigung für die Realisierung des Ideals aufgefaßt, im zweiten Fall erscheint der Kampf selber mindestens als partielles oder vorläufiges Ziel; die Idealwelt ist dann mindestens vorläufig selber eine Welt des Kampfes, ja es ist sogar möglich, gerade im ewigen Kampf das endgültige Ideal zu finden. Im letzten Fall ist (relatives) Hindernis der Idealisierung gerade diejenige Wirklichkeit, die den Kampf momentan oder relativ verunmöglicht oder aufhebt. Dann entsteht freilich die der früher angedeuteten entgegengesetze Aufgabe, zu begreifen, wie der Normwille, der nun als Kampfwille gedacht ist, diese Hindernisse des möglichen Kampfes überwindet".[18] Der Sieg des Normwillens über die Widerstände bleibt auf jeden Fall Postulat; die Aufgabe der Synthese besteht nur darin, die Möglichkeit des Sieges zu begreifen.

Im vollkommen gedachten System der Weltanschauung sind die Systeme der praktischen und der theoretischen Wahrheit völlig ‚vereinigt'. „Die gesamte Wirklichkeit erscheint als Ausdruck oder Offenbarung des Werdens oder Seins der idealen, normgemäßen Welt ... Der absolute ‚Grund' der wirklichen Welt ... steht dem absoluten Grund der Idealwelt und darum dem absoluten Persönlichen, das als Zentrum des Normwillens erlebt wird, nicht mehr feindlich oder beziehungslos gegenüber, sondern bildet mit ihm eine unlösbare Einheit".[19] — Da H. sich nur die Aufgabe gestellt hat, die allgemeine Form der Weltanschauung zu beschreiben, tritt er nicht näher auf ihre mögliche Gestalt ein.

Mit dem Nachweis, daß eine Philosophie im Sinne umfassender und harmonischer theoretisch-praktischer Problemlösung individuell möglich ist, ist nicht nur die Sinnfrage überhaupt, sondern auch die Frage, ob die Vertreter der metaphysischen oder der wissenschaftlichen Philosophie auf dem rechten Weg seien, grundsätzlich entschieden. Da es uns nur

auf die Darstellung der von H. vertretenen Philosophie ankommt, brauchen wir den Erörterungen im ersten Abschnitt des 3. Kapitels „Die Bedeutung der Philosophie", in dem die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Philosophie im einzelenen aufgezeigt wird, nicht zu folgen. Nicht übergehen dagegen dürfen wir die ergänzenden Bemerkungen über die spekulative Philosophie im zweiten Abschnitt.[1])

H. geht davon aus, daß das Postulat höchster Ueberzeugungskraft nicht unerfüllt bleibt, obwohl die praktische Wahrheit individuelles Sondergut ist; die Normen besitzen als individuelle Wahrheiten stets über individuelle Gültigkeit. Falsch ist eine Weltanschauung immer dann, wenn sie auf theoretischem Gebiet generellen Tatsachen widerspricht und in ihrem Denken unkritisch und systemlos ist, und wenn sie sich in praktischer Hinsicht anstatt von Normen von ‚Bedürfnissen' leiten läßt oder, Allgemeingültigkeit und Beweisbarkeit beanspruchend, im verpönten Sinne dogmatisch ist. — Aus dem Gesagten geht hervor, daß verschiedene Weltanschauungen den aufgestellten Postulaten entsprechen können. Obschon jeder Philosoph fest davon überzeugt ist, daß nur seine eigene Weltanschauung absolut richtig sei, begreift er die individuelle Wahrheit jeder echt philosophischen Lösung. Echte Weltanschauungen weisen übrigens immer eine bestimmte Verwandtschaft auf, sind doch die wissenschaftlichen Tatsachen, der logische Aufbau, der ernste Wille zur praktischen Wahrheit allen Philosophen gemeinsam. Mögen alle philosophischen Einsichten nur ‚menschliche' Wahrheiten genannt werden: die Menschlichkeit aller Philosophie verbietet nicht, an ihre absolute Wahrheit zu glauben. „Die philosophische Ueberzeugung sagt dem Philosophen, daß er vom Absoluten dazu bestimmt ist, gerade in seiner Menschlichkeit das Uebermenschliche zu erfassen."[20]

Der dritte und letzte Abschnitt fragt nach dem ‚Wert' der Philosophie. Indem diese die Werte und ihre gegenseitigen Verhältnisse aufstellt und zugleich durch Aufklärung der theoretischen Beziehungen Gewißheit über die vorhandenen Mittel gibt, schafft sie die Möglichkeit eines großen, einheitlichen Lebensplanes. Dieser Plan ist ihr Beitrag zur Verwirklichung der seinsollenden Welt. Wohl besteht durch die Philosophie die Gefahr der Flucht aus dem ‚Leben' in die Phantasie; aber es ist nicht ihre Schuld, wenn das philosophierende Individuum dieser Flucht anheimfällt. Philosophie will ja nur Vorbereitung sein; sie will nicht ‚Leben' ersetzen, sondern würdiges ‚Leben' ermöglichen. Niemals sind mit der Lösung ihrer Probleme auch die ‚Probleme des Lebens' behoben.

---

[1]) Anstatt metaphysische Philosophie wie in der Einleitung sagt H. im 2. Band durchwegs spekulative Philosophie. Auch diese Bezeichnung weist darauf hin, daß die Philosophie über die theoretische Erfahrung, die Erkenntnis im Sinne genereller Demonstrierbarkeit und Beweisbarkeit, hinausgeht (373).

Auch angesichts der Tatsache, daß die Wissenschaft unablässig fortschreitet, daß sogar die Normen sich wandeln, verliert die Philosophie ihre individuelle Bedeutung nicht. Der Philosoph muß philosophieren, auch wenn er weiß, daß das Ziel unerreichbar ist. Kein Wandel vermag ihm die Ueberzeugung zu rauben, daß es eine Wahrheit gibt. Zudem ist ein Zustand der Reife möglich. Er ist erreicht, wenn die praktische Wahrheit in ihren Hauptzügen konstant bleibt. Die Wandelbarkeit der theoretischen Wahrheit darf nicht überschätzt werden; übrigens ist jeder Forscher überzeugt, daß sie Fortschritt bedeutet.

In bezug auf die theoretische Seite verdankt der Philosoph der wissenschaftlichen Kultur der Gegenwart weitaus das meiste. Die Wissenschaft ist im Grunde gar nichts anderes als eine Seite des philosophischen Strebens, die sich aus sozialen Gründen und aus Gründen der unmittelbaren technischen Verwendbarkeit im Laufe der Geschichte nach und nach von ihrem Mutterboden abgelöst hat. Durch diese Isolierung hat die Kultur einen Riß bekommen; die Vertreter der praktischen und der theoretischen Wahrheit haben verlernt, einander zu verstehen. „Wir leiden unter der Verständnislosigkeit, mit welcher gewaltige Kulturmächte sich befehden, die doch berufen wären, vereint den schönsten und großartigsten Ausdruck ganzer Menschlichkeit zu bilden".[21]

Wahre Philosophie steht auch zu allen praktischen ‚Kulturmächten' durchaus positiv. Der Philosoph vertritt zwar seine Wahrheit; aber er steht doch auf der Tradition und verdankt ihr in der Regel das Beste, was er hat. Sicher ist, daß gerade die größten und originalsten Offenbarer praktischer Wahrheit nicht unter den Philosophen zu finden sind. Nicht selten schließen sich diese daher derjenigen menschgewordenen Offenbarung an, deren überzeugende Größe sie zum Anschluß zwingt. Da der große Genius nie die ganze Wahrheit hat und die Offenbarungen der verschiedenen praktischen Gebiete zunächst in keinem positiven Verhältnis stehen, hat der Philosoph viel zu tun, wenn er seine Aufgabe erfüllen will. Er ist durchaus nicht n u r der Empfangende. Große Philosophie zieht immer weite Kreise der Anregung um sich.

Im kurzen Nachtrag empfiehlt H. ein paar zum Teil schon im Vorwort angedeutete Punkte besonderer Beachtung. Das Werk bietet keine Weltanschauung. „Es vertritt weder einen metaphysischen, überempirischen, noch einen normativ-praktischen ‚Standpunkt' außer dem der Konstanz-Norm in Anwendung auf das theoretische Erleben".[22] Insofern ist es kein philosophisches Buch, enthält jedenfalls nicht die eigene p h i l o s o p h i s c h e Ueberzeugung des Verfassers, sondern nur einen Teil seiner theoretischen Wahrheit. „Der erste Band sollte zeigen, wie weit man rein theoretisch, d. h. ohne praktische Wahrheit, ohne Spekulation und ohne Synthese kommen kann und nicht kommen kann. Der zweite Band versucht dagegen nachzuweisen, daß das Ziel der philosophischen Persönlichkeit zwar auf jenem Wege unerreichbar, auf dem Wege praktischer Wahrheit und ihrer Synthese mit der theoretischen Erfahrung aber allerdings erreichbar

ist."[23] Das Werk ist nicht das letzte, sondern das erste Wort des Verfassers.

Mit diesem Abriß haben wir die Hauptergebnisse in möglichster Kürze dargestellt und damit die Grundlage für den Vergleich mit den späteren philosophischen Schriften geschaffen. — Bevor wir uns der zweiten Schrift, der Berner Antrittsvorlesung „Die Grundfrage der Philosophie" (1914) zuwenden, sei auf drei kleinere in der Zwischenzeit veröffentlichte Arbeiten hingewiesen: die beiden Vorträge „Naturwissenschaftliche und religiöse Weltanschauung" (1912) und „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913) und den Aufsatz „Wissenschaftliche Erkenntnis und ethische Weltauffassung" (1913). Sie alle wollen dazu beitragen, jene Verständnislosigkeit zu überwinden, mit der die Vertreter der theoretischen und der praktischen Wahrheit sich vielfach befehden. — Im Vortrag „Naturwissenschaftliche und religiöse Weltanschauung" (1912) werden überdies im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" angedeutete Gedanken weiter ausgeführt. H. legt dar, daß die Philosophie, die Anspruch auf u n i v e r s a l e Problemlösung macht, nicht bei einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung stehen bleiben dürfe, sondern „die Spekulation, zu der wir von den Grenzfragen der Naturwissenschaft aus gedrängt werden", mit der religiösen Weltanschauung in Einklang bringen, d. h. ‚religiös bestimmte Philosophie' sein müsse[24]. Große „religiöse Philosophie" ist es, was uns wieder not tut[25]. Hier wie im Aufsatz „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913) erfährt der Begriff Weltanschauung eine Ausweitung. Diente er bis dahin ausschließlich zur Bezeichnung der u m f a s s e n d e n philosophischen Synthese von praktischer und theoretischer Wahrheit, so wird er nun auch im Sinne der mehr religiösen oder mehr moralischen oder im Sinne der naturwissenschaftlichen Weltanschauung verwendet.

Der Gedankengang der äußerst knapp gehaltenen und doch umfassenden Berner Antrittsvorlesung ist folgender:

Wer hinter all den individuellen Absichten der einzelnen Schaffenden die I d e e der Philosophie zu erfassen imstande ist, erkennt, daß zwei Eigenschaften es sind, welche den philosophischen Charakter bestimmen: E t h i z i t ä t und U n i v e r s a l i t ä t. Die Ethizität ist durch ein Gewissen, ein Normbewußtsein, eine letzte Instanz bedingt, in deren imperativen Charakter nicht nur die apriorische Gewißheit eines Absoluten und Notwendigen beschlossen liegt, sondern auch die Forderung, dies Absolute zu realisieren. Kraft der Universalität ist der Blick des Philosophen nicht nur auf das persönliche, sondern vor allem auf das universale Ideal gerichtet; „er schaut im Einzelnen das Ganze und im Ganzen den Zusammenhang alles Einzelnen"[26]. Daraus folgt, daß die Idee der Philosophie nichts anderes sein kann als das Streben nach dem „e i n h e i t l i c h e n P l a n d e r u n i v e r s a l e n I d e a l g e s t a l t u n g"[27]. Da dieses Streben auf Schwierigkeiten stößt, müssen zunächst Teil- und Vorfragen gelöst werden.

In erster Linie ist Klarheit über das Ziel notwendig. Von vornherein steht fest, daß es ein solches Ziel gibt; nicht fest dagegen steht, wie es beschaffen ist. Das Gewissen weist zwar nach einer bestimmten Richtung; aber erstens sind seine Imperative nicht ohne weiteres einheitlich, und zweitens wäre mit der klar erkannten Aufgabe des Individuums noch nicht die Aufgabe des Universums gegeben. Die erste Teilfrage, die metaphysische, geht somit auf den Sinn des Seins überhaupt; sie sucht und begründet das Ziel. — Die zweite Teilfrage, die ethische, fragt nach dem Weg, der vom Bestehenden zu diesem Ziel führt, nach den Etappen des Ueberganges vom Seienden zum Seinsollenden, stellt also die „Methodik der universellen Höherbildung"[28] dar. — In diesen beiden Seiten der Planbildung: der Metaphysik und der Ethik (im spezifischen Sinn), erschöpft sich die philosophische Grundfrage.

Die Ethik aber verlangt nun ihrerseits die Lösung einer Vorfrage: sie setzt die umfassende Kenntnis der tatsächlichen Beschaffenheit der Dinge und damit die Wissenschaft als vollendete voraus. Da Wissenschaft in ihrem tiefsten Sinn eine Forderung der Philosophie ist, können sich reine Wissenschaft und wahre Philosophie ihrem Wesen nach niemals widersprechen. — Allein auch damit ist noch nicht der ganze Inhalt der universalen Planbildung umschrieben. Von der Wissenschaft aus oder doch in ihrem Namen werden Einwände gegen die Philosophie erhoben, die den Glauben an die Richtigkeit ihrer Postulate schwer erschüttern können. Jede der drei Ueberzeugungen, welche die Philosophie voraussetzt: sowohl die Gewißheit absolut wahrer und gültiger Normen und Ideale als auch die Gewißheit, daß diese Normen sich realisieren lassen[1]), als auch der Glaube an die Möglichkeit echter Wissenschaft, kann in Frage gestellt werden. Daher muß Philosophie sich auch mit diesen Einwänden auseinandersetzen, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will.

Die ungeheure Komplexität der philosophischen Aufgabe macht es begreiflich, daß der Zusammenhang des Ganzen von den einzelnen Philosophen nicht immer überblickt wird. Mögen auch viele sich weder des Zieles noch des Planes in vollem Umfang bewußt sein, mag Philosophie in der Geschichte „tausend Formen angenommen haben und noch annehmen; ihrer Idee nach ist sie Eine"[29].

Was geht aus dem Vergleich der beiden Schriften „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12) und „Die Grundfrage der Philosophie" (1914) hervor? — Die Grundauffassung ist in beiden dieselbe: Philosophie sucht den einheitlichen Plan der universalen Idealgestaltung. Vom schmerzlichen, durch die Sehnsucht nach Harmonie bedingten Erlebnis des Zwiespaltes zwi-

---

[1]) Was nicht etwa heißen soll, daß jedes Individuum notwendigerweise sein Ideal erreiche, sondern nur besagen will, daß es kein absolutes Hindernis der Normerfüllung gebe.

schen Wirklichkeit und Idealwelt ausgehend, will sie die Möglichkeit eines Sieges des Normwillens begreifen, strebt sie darnach, den Plan des Weges aufzuzeigen, den das Universum gehen muß, wenn es seinen inneren Sinn erfüllen soll. Was im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" eingehend dargelegt ist, wird in der Antrittsvorlesung mit andern Worten, in anderer Ordnung, durch den Hinweis auf die drei Zweifelsfragen bereichert, in knappster Formulierung zusammengefaßt. Der Unterschied in der Anordnung sei kurz in Erinnerung gerufen. Während im Hauptwerk das Streben nach theoretischer und praktischer Wahrheit als Vorarbeit für die Synthese der beiden: den Aufweis des Weges vom Bestehenden zum Seinsollenden, aufgefaßt wird, ruht das Schwergewicht in der Antrittsvorlesung auf der metaphysischen Frage nach dem Ziel und der ethischen Frage nach der „Ausführung", indessen die wissenschaftliche Untersuchung der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt zur Vorarbeit herabsinkt.

Auch zwischen der Berner Antrittsvorlesung und der dritten zu würdigenden Schrift, der Abhandlung „Deutsche Philosophie" (1917), steht eine Arbeit, die nicht übergangen werden darf. Es handelt sich um den Vortrag „Der Sinn der Philosophie" (1916). H. stellt hier das Verhältnis des Philosophen zur praktischen Wahrheit etwas anders dar als in „Wissenschaft und Philosophie" (1912). Hieß es damals, daß der Philosoph der Tradition „in der Regel" das beste verdankt, was er hat, daß er sich „nicht selten" an diejenige menschgewordene Offenbarung anschließt, deren überzeugende Größe ihn zum Anschluß zwingt, so wird nun betont, daß der Philosoph nicht wie der Prophet Wahrheit schaffen müsse, sondern die viel bescheidenere Aufgabe habe, das was Propheten, Gewissen und Tradition fordern, in einer widerspruchslosen, begrifflich klaren Weltanschauung darzulegen: „Philosophie ist der Kopf der Menschheit, das Prophetentum ist ihr Herz"[30]. In der Abhandlung „Deutsche Philosophie" (1917) nimmt dann das Verhältnis des Philosophen zur praktischen Wahrheit wieder seine ursprüngliche Gestalt an: „Der Prophet ist der S e h e r, der Philosoph der D e n k e r. Beide arbeiten am gleichen Ziel, obwohl Beider Aufgaben so ver-

schieden sind, daß nur selten Seher und Denker sich in einer Person vereinigt finden."[31]

Der Aufsatz „Deutsche Philosophie" enthält noch weitere Ergänzungen. H. unternimmt es hier, den Charakter der deutschen Philosophie zu bestimmen, wie er sich, trotz der ausgesprochenen individuellen Verschiedenheiten der deutschen Philosophen, als „Verwandtschaft im Tiefsten"[32] ergibt. Der grundlegende Glaube, der deutsches Philosophieren beherrscht, ist die Ueberzeugung, „daß ein Sinn in den Dingen sei"[33], daß es eine schlechthin geltende, einheitliche Idee gebe, „welche aller Wirklichkeit als ewiger Wertmaßstab und damit als ewiges ‚Ziel' oder ewige Norm gesetzt ist"[34]. Diese Ueberzeugung vom Walten oder Gelten einer Idee ist nichts anderes als der Ausdruck der ethischen oder normativen Grundstimmung, die das deutsche Wesen und damit auch das deutsche Philosophieren bestimmt. Sie führt nicht zur Anschauung, „daß alles Wirkliche seinen Sinn erfülle"; „sie bedeutet nicht diesen Optimismus gegenüber dem Sein, der gutheißt, was ist"[35], sondern sie weiß, daß alles Seiende seine absolute Aufgabe hat, deren Erfüllung ihm seinen Sinn gibt. Da uns das Seinsollende nicht ohne weiteres gewiß ist, betrachtet es die deutsche Philosophie als ihre Aufgabe, „Besinnung auf den Inhalt der als Pflicht gefaßten Kultur"[36] zu sein. Gerade die religiöse oder ethische Grundstimmung ist es, „welche die deutsche Philosophie am meisten z. B. von der griechischen unterscheidet, mit der sie sonst am nächsten verwandt ist"[37].[1]) Leider geht H. nicht näher auf die Beziehungen der beiden Arten von Philosophie ein. Ausführungen über ihr Verhältnis müßten wertvolle Beispiele für die möglichen Weltanschauungen liefern, die sich aus der Synthese von praktischer und theoretischer Wahrheit ergeben. — Eine Tatsache jedenfalls geht aus dem Aufsatz mit aller Deutlichkeit hervor: H. selbst steht auf

---

[1]) Wir begnügen uns an dieser Stelle mit dem Hinweis, daß die Grundstimmung, aus der die Ueberzeugung vom Walten oder Gelten einer Idee stammt, in diesem Aufsatz das eine Mal als ethische oder normative, das andere Mal als ethische oder religiöse bezeichnet wird. Eine Darstellung der einzelnen Etappen des Bedeutungswandels des Begriffs der Religiosität findet der Leser im zweiten Kapitel.

dem Boden der deutschen Philosophie, wie er sie definiert, d. h. auf dem Boden einer Philosophie, die den Sinn des Seins nur als ethischen Sinn, „als sittliche Leistung"[38], denken kann.

Bis jetzt war nur von der allgemeinen Auffassung vom Wesen der deutschen Philosophie die Rede. Es gilt nun noch, ihre Disziplinen mit den früher, am umfassendsten in der Berner Antrittsvorlesung unterschiedenen in Beziehung zu setzen.

Die neue Aufteilung ist folgende: Philosophie als ganze gliedert sich in reine und angewandte. Die reine Philosophie, von jeher „Erste Philosophie" oder Prinzipienlehre genannt, fragt nach dem Sinn der Dinge überhaupt. Sie hat den Inhalt zweier Begriffe: der Idee einerseits, des Seins anderseits, zu untersuchen. Als Ideenlehre oder Metaphysik sucht sie Klarheit über den letzten Wertgesichtspunkt, das letzte Ziel, „das geltende Urbild alles rechten Verhaltens"; als Seinslehre fragt sie nach der „grundsätzlichen Beschaffenheit dessen, wofür die Idee gilt, also eben des Seins"[39]. Die Beziehung der beiden Fragen ist im Begriff des Sinnes ausgedrückt: „Soll der Sinn des Seins erkannt werden, so muß der Inhalt der Idee und muß das Wesen des Seins oder der existierenden Wirklichkeit erkannt sein"[40]. — Aus den knappen Bemerkungen über die Ideenlehre halten wir nur zwei Hauptpunkte fest. Da die deutsche Philosophie das ewige Urbild der wirklichen Existenz von vornherein als Norm, als Gesetz, als Wille denkt, ist aller phantastischen Spekulation von Anfang an der Boden entzogen.[1]) Als selbstkritische untersucht die deutsche Philosophie die

---

[1]) „Denn unter metaphysischer Spekulation — führt H. weiter aus — verstehen wir die Versuche, das Absolute unter den Formen des Existierenden, das Ewige unter den Kategorien des Endlichen erfassen und so sich vorstellen zu wollen ... Echte deutsche Philosophie sieht das Inadäquate dieser Versuche ein. Denn nach ihrer Auffassung ist das Absolute nicht Vorstellbares, Bildhaftes, Räumliches und Zeitliches, überhaupt nichts ‚Gegenständliches', sondern reiner Wille, reines Gebot, reine Forderung. ‚Erkenntnis' des Absoluten heißt deshalb nichts anderes, als daß diese absolute Forderung in ihrer Reinheit als Forderung erfaßt werde ... Darum ist deutsche Metaphysik ‚kritisch'; sie lehnt die Spekulation ab, weil sie ethisch orientiert ist" (231/32). Der Begriff „spekulativ", der im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" zur Bezeichnung der echten Philosophie überhaupt dient, in den späteren Schriften dann aber vermieden wird, gewinnt damit eine neue Bedeutung.

Grundlagen ihrer Voraussetzung, daß ein „Sinn in den Dingen sei", und wird dadurch zur „ ‚Kritik der Vernunft' im weitesten Sinne"[41]. — Von den noch knapperen Bemerkungen über die Seinslehre führen wir nur die eine an, daß die Erkenntnislehre einer ihrer wesentlichsten Bestandteile ist[42].

Aufgabe der angewandten Philosophie ist es, „den Sinn der Dinge als Sinn der Menschheit zu erfassen, d. h. das Seinsollende auf menschliches Verhalten nach all seinen grundsätzlichen Möglichkeiten anzuwenden"[43]. Ihre erste Aufgabe deckt sich mit derjenigen der Wissenschaft. „Je weiter die Erkenntnis der Wirklichkeit gefördert ist, desto sicherer kann nun erst jene Anwendung auf die Menschheit vollzogen, desto umfassender und richtiger kann der Inhalt der Kultur nach allen Seiten hin bestimmt werden"[44]. Diese letzte Teilaufgabe der Philosophie ist die Aufgabe der Ethik.

In der Antrittsvorlesung gliedert sich die Philosophie — wie wir kurz erinnern wollen — in Metaphysik (die den Sinn des Seins, das Ziel, sucht und begründet) und Ethik (die nach dem Weg fragt, der vom Bestehenden zum Seinsollenden führt), welche die Wissenschaft voraussetzt, die ihrerseits durch die drei Zweifelsfragen auf die Philosophie zurückwirkt.

Aus dem Vergleich der beiden Auffassungen ergibt sich, daß die reine Philosophie, samt der „Kritik der Vernunft" im weitesten Sinne, mit der die drei Zweifelsfragen einschließenden Metaphysik identisch ist, während die angewandte Philosophie hier wie dort Ethik und Wissenschaft umfaßt. Die reine Philosophie, die in der Antrittsvorlesung als Metaphysik schlechthin bezeichnet wird, zerfällt im Aufsatz „Deutsche Philosophie" in zwei Teilgebiete: in die Ideenlehre oder Metaphysik einerseits und in die Seinslehre anderseits. Damit ist nicht eine neue Auffassung der Philosophie ausgesprochen; es handelt sich lediglich um eine schärfer gefaßte Aufteilung in Disziplinen.

Fassen wir abschließend die wesentlichen Züge der philosophischen Position H's, soweit sie sich aus den einführenden, vorbereitenden Schriften der ersten Gruppe ergeben, zusammen. — Ausgangspunkt des Philosophierens ist die durch die Sehnsucht nach Harmonie bedingte schmerzliche Erfahrung, daß die

Wirklichkeit nicht ist, wie sie sein soll, daß sie ihren Sinn nicht erfüllt. Ziel der — zwar nicht ihrer faktischen Gestalt, wohl aber ihrer Idee nach einen — Philosophie ist der Aufweis der Möglichkeit eines Sieges des Normwillens in Form der Synthese der praktischen und der theoretischen Wahrheit (1912). Philosophie sucht den einheitlichen Plan der universalen Idealgestaltung (1914); sie ist Besinnung auf den Inhalt der als Pflicht gefaßten Kultur (1917). H. bekennt sich damit eindeutig zu einer aus normativer Grundstimmung herausgewachsenen Philosophie, einer Philosophie, die den Sinn des Lebens „unter allen Umständen"[45] nur als ethischen Sinn, d. h. in der Erfüllung der sittlichen Lebensaufgabe, sehen kann.

Im Anschluß an diesen Ueberblick wollen wir das Verhältnis von Philosophie und Pädagogik darlegen, wie es H. in den Schriften aus den Jahren 1910—17 bestimmt.

Die knappste und zugleich umfassendste Auskunft finden wir in der Berner Antrittsvorlesung (1914). Im Verlauf der Darstellung stellt H. fest, daß die Philosophie in ihrer Gesamtheit auch als „universelle Pädagogik"[46] bezeichnet werden könnte. „In der Tat — fährt er dann fort — ist das, was wir gewöhnlich ‚Pädagogik' nennen, nichts anderes als Philosophie in Anwendung auf den werdenden Menschen, den Zögling: Sie stellt ein Ziel auf, das, wenn es überhaupt ein Recht, einen Grund haben soll, absolut, d. h. ethisch begründet sein muß, mit andern Worten das Ideal zum Ausdruck bringen muß, dem der Zögling sich angleichen soll; dieses Ziel der Erziehung muß auf alle Fälle seinen Platz im Ziel des Seins überhaupt haben, es muß dem Sinn des Daseins überhaupt entsprechen; es kann also nur ein Teil oder eine individuelle Ausprägung der universalen Idee sein, wie die Philosophie als Metaphysik sie sucht. — Und die Pädagogik im gewöhnlichen Sinne sieht sich (auch hierin ein spezielles Stück Philosophie) in zweiter Linie nach den möglichen Wegen und notwendigen Etappen um, die den Zögling vom gegebenen Zustand zur Realisierung seiner Idee führen sollen; sie ist insofern Methodik der Erziehung, wie die philosophische Ethik Methodik der universalen ‚Erziehung' ist. Man sieht: Was Philosophie im Großen sucht, sucht Pädagogik im Kleinen. Darum ist Pädagogik Philosophie mit Bezug auf den werdenden Menschen, und Philosophie ist Pädagogik des Universums oder universale Pädagogik".[47]

Die gleiche Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Pädagogik liegt sowohl den Hinweisen im Aufsatz „Der Sinn der Philosophie" (1916), wo die Notwendigkeit der Besinnung über Sinn und Ziel des Lebens, der die Philosophie ihre Entstehung verdankt, als „pädagogische

Pflicht"[48] bezeichnet wird, zu Grunde, als auch den frühesten Ueberlegungen dieser Art, den Gedankengängen im ersten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1910). Zwar definiert H. hier beim Versuch, die akademischen Wissenschaften in ein System einzuordnen, die wissenschaftliche Pädogogik als Disziplin, die „durch genaue Erforschung der Menschen und des menschlichen Werdens"[49] darauf ausgeht, „die zur Erreichung des jeweiligen Ideals durchschnittlich geeigneten Mittel und Bedingungen zu eruieren"[50]; aber man darf nicht übersehen, daß er dabei weder die normative Pädagogik noch die Pädagogik als Technik, sondern lediglich die wissenschaftliche Pädagogik vor Augen hat, die sich — dem Sinn aller Wissenschaft entsprechend — darum bemüht, in wertfreier Betrachtung die „psychologisch-anthropologische Grundlage"[51] zu schaffen, ohne die keine erfolgreiche pädagogische Praxis möglich ist.

Durch diesen Aufweis des Zusammenhanges, der notwendig zwischen Philosophie und Pädagogik besteht, ist zugleich das Verhältnis zwischen Ziel und Methode scharf umrissen. Fragen, die das Ziel, und Fragen, die den einzuschlagenden Weg betreffen, werden schon im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) unterschieden. Die ausdrückliche und begründete Scheidung jedoch findet sich erst in den Schriften aus dieser Zeit. Das folgende Zitat aus dem Aufsatz „Psychoanalyse und Erziehung" (1914) faßt die bisherigen Aeußerungen nochmals zusammen:

„Beides (Ziel und Methode) gehört zu jeder Erziehung, beides sind aber verschiedene Dinge, die man nicht verwechseln darf. Das Erziehungsziel ist immer ein Ideal, welches sein Dasein und seine bestimmende Kraft bewußten oder unbewußten Wertschätzungen unmittelbarer Art verdankt. Es ist der Inbegriff der obersten Normen, nach welchen sich die Erziehung im einzelnen zu richten hat. Die Methode dagegen ist der Inbegriff des Weges, welcher zur Realisierung des Ideals, in Ausführung der bestimmenden obersten Normen, eingeschlagen wird. Die Methode umfaßt den Gang und die Mittel der Erziehung, die ganze am Ziel orientierte Technik. Aber selbstverständlich ist die Technik am Ziel zwar ausschließlich orientiert; sie ist indessen angewiesen auf die Möglichkeiten, welche die Erfahrung, das Material, die individuellen Verhältnisse ihr an die Hand geben. So daß die Methode aller Erziehung immer von zwei Seiten her bestimmt ist, vom Ideal (Ziel) und von den empirischen ‚Umständen', welche die Mittel und Hindernisse, die Wege und Umwege darbieten und nötig machen."[52]

Schon aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, in welchem Sinn sich die Auffassung der Pädagogik seit 1908 geändert hat. Da H. erst 1917, in seinem ersten pädagogischen Hauptwerk „Das Ziel der Erziehung", eine ins einzelne gehende Darstellung der pädagogischen Situation gibt, wie sie vom Stand-

punkt der „neuen philosophischen Grundüberzeugung" aus erscheinen muß, ist ein eingehender, auch die Teilziele berücksichtigender Vergleich an dieser Stelle nicht möglich. Wir müssen uns zunächst mit einigen wenigen Andeutungen begnügen.

Soviel steht fest: die zentrale Entscheidung ist bereits getroffen: die im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) gestellte und, wenn auch nur indirekt, nämlich durch die Erörterung über die Teilziele, verneinte Frage nach der Möglichkeit, das letzte sittliche Ideal der höchsten Vollendung zu verwirklichen, wird in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe grundsätzlich bejaht. In der Tat: die Aufgabe der Philosophie, durch einen einheitlichen Plan der universalen Idealgestaltung die Möglichkeit des Sieges des Normwillens nachzuweisen, ist nur auf Grund der Gewißheit möglich, daß der Verwirklichung der im Gewissensanspruch erlebten unbedingten Notwendigkeit kein absolutes Hindernis im Wege steht, womit — wie H. in der Berner Antrittsvorlesung ausdrücklich feststellt — nur die grundsätzliche Durchführbarkeit bejaht, nicht aber die Meinung ausgesprochen wird, jedes Individuum müsse sein Ideal notwendig erreichen.

Für die Pädagogik ergibt sich daraus die dreifache Pflicht: erstens in ihrer Zielbestimmung den Blick ausschließlich auf die universale Idee zu richten und deren menschheitliche und individuelle Ausprägung zu erfassen, zweitens, als Methodenlehre, die Mittel und Wege aufzuzeigen, die vom Bestehenden zum Seinsollenden führen, und drittens, als Technik, den Verkehr mit der heranwachsenden Generation den gewonnenen Einsichten gemäß zu gestalten. Von der Pflicht zur religiösen Erziehung im früher definierten Sinn kann in einer so aufgefaßten Pädagogik selbstverständlich nicht mehr die Rede sein; religiöse Erziehung, so wie sie in den ersten Aufsätzen verstanden wird, hat im „neuen pädagogischen System", grundsätzlich wenigstens, überhaupt keinen Platz. Eine gewisse Bedeutung kommt ihr einzig noch in denjenigen Fällen zu, wo ein Mensch seiner in Form des Gewissensanspruchs erlebten „Bestimmung" dauernd nicht gerecht zu werden vermag. In den Schriften aus dieser Zeit wird mehrfach bestätigt, daß es derartige Fälle gibt. Ja, es finden sich verschiedene Stellen, die darauf hinwei-

sen, daß sich die meisten Menschen in dieser Lage befinden; doch wir brauchen uns hier mit dieser Frage noch nicht zu befassen.

Abschließend sei hervorgehoben, daß H., trotz der grundsätzlichen Bejahung der Möglichkeitsfrage, den Blick für die oft kaum zu überwindenden Schwierigkeiten, welche die Realisierung des Seinsollenden stets gefährden, nicht verloren hat. Als Beleg seien einige Zitate aus dem Aufsatz „Der Sinn der Philosophie" (1916) angeführt: „Kinder wollen oft einfach nicht, auch wo wir nichts anderes möchten, als ihnen zur Erfüllung ihrer Bestimmung helfen, wo wir helfen möchten, ihrem bessern, höhern Ich Gestalt zu geben. Sie wollen nicht; ja sie entziehen sich uns, wo sie können. Das ist vielleicht das Schwerste in unserm Leben."[53] Aber auch die Hindernisse, die auf Seiten der Erzieher die erfolgreiche Durchführung der Aufgabe ständig in Frage stellen, werden nicht übersehen. H. weiß, wie schwer es dem Menschen fällt, „Vertreter Gottes auf Erden"[54] zu sein, d. h. hier: seine Persönlichkeit ganz in den Dienst des Seinsollenden zu stellen. „Wenn wir auch selbst die Idee oft nicht erfüllen — fährt er fort —, so ist es doch schon wertvoll, sich jeden Tag und in jedem Falle vor das Absolute zu stellen."[55]

Der dritte Hauptabschnitt soll, dem Hinweis am Anfang dieses Kapitels entsprechend, einen Ueberblick über die weiteren pädagogischen Erörterungen und Gedanken bieten, die in den Schriften aus dieser Zeit enthalten sind. Daß wir dabei vereinzelte Aeußerungen methodischer Art nicht berücksichtigen können, versteht sich, angesichts der uns gestellten Aufgabe, von selbst. Da die in Frage kommenden Schriften in keinem näheren thematischen Zusammenhang stehen, gehen wir in chronologischer Reihenfolge auf sie ein.

Zunächst erwähnen wir zwei Arbeiten, die Erfahrungen Ausdruck geben, welche sich H. in seiner heilpädagogischen Praxis aufgedrängt haben. — Im Aufsatz „Zärtliche und strenge Erziehung" (1910) wird, unter nachdrücklicher Betonung der Wichtigkeit, welche die ersten sechs bis sieben Lebensjahre für die Charakterbildung besitzen, auf die nachteiligen, oft ganz verhängnisvollen Folgen hingewiesen, die sowohl eine überzärtliche als auch eine zu strenge Erziehung mit sich bringen.

Der Aufsatz „Aengstliche Kinder" (1911) ist vor allem in psychologischer Beziehung ergiebig; doch finden sich auch wichtige pädagogische

Hinweise. So wird dringend davor gewarnt, Schreck und Furcht künstlich zu provozieren, wie es eine gedanken- und darum gewissenlose Erziehung zu tun pflegt. Gewiß kann auch eine richtige Erziehung nicht ganz auf Verbote und Strafen verzichten; aber sie ist doch in weit geringerem Maße auf derartige Maßnahmen angewiesen, als „die Schein- und Affenkultur"[56] glaubt, der wir leider alle Tage begegnen. Das Polizeiliche in der Erziehung ist immer anrüchig. Es ist eine verhängnisvolle Ansicht, daß die Kinder auf alle Fälle geschunden werden müssen. Die Pädagogik des Deprimierens, des schlechten Gewissens, der Minderwertigkeit, der Angst schafft nicht Menschen, die sich ihrer Schwächen bewußt und davor auf der Hut sind, sondern Geschöpfe, denen „die Angst vor sich selber das Mark zerfrißt und den Mut raubt"[57]. Dies letztere geschieht vor allem dort, wo man darauf ausgeht, im Kind das Gefühl der Verworfenheit vor Gott zu erzeugen. Ein solches Vorgehen lähmt nicht nur den sittlichen Willen, sondern gefährdet auch die Frömmigkeit, in der „das angstfreie Vertrauen die Führung hat"[58]. [1]) Daß auch die Art und Weise des Strafens von größter Bedeutung ist, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Hier kommt alles auf den Erzieher an — „und das ist ein dunkler Punkt"[59]. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß eine pädagogische Maßnahme dieser Art nur dann sinnvoll ist, wenn sie „im Strafen verzeiht und zugleich Mut und freudigen Willen schafft"[60]. — Die in diesem Aufsatz gegebenen Ratschläge stammen nicht aus neuen Einsichten grundsätzlicher Art; sie sind vielmehr als nähere Ausführungen des schon im Korreferat über die Rekrutenuntersuchungen ausgesprochenen Satzes zu betrachten, daß die Voraussetzung jedes pädagogischen Gelingens ein „von Liebe und Takt getragenes Verhältnis"[61] zwischen Erzieher und Zögling ist.

In zweiter Linie wenden wir uns dem Aufsatz „Zum 28. Juni" (1912) zu. Aus dieser in die Form eines Gesprächs gekleideten Auseinandersetzung mit Rousseau geht nicht nur die damalige, persönliche Einstellung H's zum Genfer Pädagogen hervor, sondern es fallen auch einige wichtige Bemerkungen über die Erziehung im allgemeinen. — Dem Gesprächspartner, der sich an den Widersprüchen und Unmöglichkeiten des ‚Emile' stößt, wird folgendes entgegengehalten: „Er ist eine große, leidenschaftliche Anklage aus übervollem Herzen heraus, und eine große Sehnsucht nach verlorener, idealer Jugend. Halten Sie sich ans Ganze! In der Leidenschaft wägt man nicht die Worte" ... „Wo so viel aufstachelndes und triebkräftiges Temperament und soviel echtes Erleben ist, da wäre es töricht, sich an die Widersprüche und Unmöglichkeiten zu halten und nur sie zu sehen. Lassen

---

[1]) Auf die Frage nach dem Gehalt, der den beiden Begriffen G o t t und F r ö m m i g k e i t in diesem Aufsatz aus dem Jahre 1911 zukommt, können wir hier nicht näher eintreten. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf die Zusammenfassung im nächsten Kapitel, wo vom Bedeutungswandel, den diese Begriffe in den Jahren zwischen 1908 und 1917 erfahren haben, ausführlich die Rede ist.

Sie sich vom ‚Geist' erfassen und nehmen Sie nicht das Gewand für die Sache. Und dann machen Sie's in der Praxis besser, als Rousseau die Ausführung darstellen konnte. Erst dann haben Sie die rechte Einstellung zu ihm" ... „Der pädagogische Fluch ist das Schwören auf methodische Formeln der Meister: daß man die stets individuellen und unvollkommenen, meist schematischen Ausführungsvorschläge zur Hauptsache macht und darüber die wahre Hauptsache nicht mehr sieht, eben den Geist, den jene Formeln ungenügend und in erstarrter Gestalt symbolisieren. Legen Sie Rousseaus Emile ruhig beiseite, wenn Sie ihn gelesen haben, — und schaffen sie I h r e n Emile"![62] — Der Aufsatz schließt mit dem Bekenntnis: „Ich meinerseits habe in einer wichtigen Zeit meiner pädagogischen Tätigkeit sozusagen ein persönliches Verhältnis zu Rousseau gewonnen, und so etwas geht einem nach".[63] — Was die Beurteilung Rousseaus betrifft, haben wir keinen Anlaß, näher darauf einzugehen; an die Bemerkungen über die fatalen Folgen der Methodengläubigkeit werden wir uns bei Gelegenheit erinnern.

In der Arbeit „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913) dürfen wir eine Bemerkung nicht übergehen, den Hinweis nämlich, „wie schlecht wir noch über die verschlungenen Pfade des werdenden Seelenlebens und damit über die Möglichkeiten und möglichen Hindernisse gerade der Erziehung unterrichtet sind"[64].

Näher als auf die bisher erwähnten Schriften treten wir auf den Aufsatz „Psychoanalyse und Erziehung" (1914) ein, aus dem wir bereits ein Zitat über das Verhältnis von Ziel und Methode angeführt haben. Die scharfe Trennung der beiden und die nicht minder klare Gliederung der im Sinne ihres Begründers verstandene Psychoanalyse ermöglicht es H.,die Beziehungen in aller Schärfe herauszuarbeiten, welche zwischen ihr und der nach rein formalen Gesichtspunkten gefaßten Erziehung bestehen. Die drei Teilgebiete, die innerhalb der Psychoanalyse unterschieden werden, sind: erstens „ein Weg oder eine M e t h o d e p s y c h o l o g i s c h e r F o r s c h u n g schlechthin"[65], zweitens eine Summe von psychologischen Erkenntnissen und Theorien, und drittens ein bestimmtes t h e r a p e u t i s c h e s Verfahren. Wir folgen dem Gedankengang.

Da letzte Ziele des Handelns weder durch empirische noch empirisch-wissenschaftliche Erfahrung gewonnen oder ‚beseitigt' werden können, kann die Psychoanalyse in keinem der drei genannten Teilgebiete etwas mit dem Erziehungsziel als solchem zu schaffen haben. „Wenn trotzdem von psychoanalytischer Seite gelegentlich ... versucht wird, ethische oder pädagogische Höchstnormen psychoanalytisch zu ‚erklären', so beruhen alle diese Bestrebungen auf bekannten erkenntnistheoretischen Irrtümern, die zuletzt auf Selbsttäuschungen über die Natur der ‚Werturteile' und des Normativen im besonderen hinauslaufen."[66]

Anders ist das Verhältnis zur Methode. Die Feststellung, daß die Psychoanalyse eine „ernsthafte Erweiterung bisheriger Forschungsweise"[67]

darstellt, rechtfertigt zwar noch nicht ihre unbedingte Empfehlung im pädagogischen Zusammenhang; denn die psychoanalytische Durchforschung junger Leute unter siebzehn bis achtzehn Jahren bringt nur dann wirklichen Gewinn, wenn nicht nur die beiden methodischen Maximen beherzigt werden: „das Herumarbeiten und Herumforschen am Zögling auf das notwendige zu beschränken"[68] und „das Unbewußte unbewußt sein zu lassen, solange damit keine Störungen und Hemmungen verbunden sind"[69], sondern zudem mit ganz besonderer Vorsicht, mit potenziertem Takt sozusagen, vorgegangen wird. Nie darf vergessen werden, daß die Psychoanalyse „einem scharfen zweischneidigen Messer"[70] gleicht. — Damit ist grundsätzlich auch schon das Verhältnis zwischen Erziehung und Psychoanalyse geklärt, insofern diese eine Summe psychologischer Erkenntnisse und Theorien darstellt. Mag auch „manches an den bisher propagierten Resultaten unrichtig, anderes noch nicht endgültig und scharf genug erfaßt und vor allem nicht wissenschaftlich einwandfrei verarbeitet sein"[71]: die Erzieher sind der Psychoanalyse für die fruchtbaren Anregungen, für die Erweiterung des psychologischen Gesichtskreises auf alle Fälle zu Dank verpflichtet. Was ihnen zu tun übrig bleibt, ist: alles zu prüfen und das Bleibende für die allgemeine Theorie der Erziehung fruchtbar zu machen. — Wer erkannt hat, daß die Psychoanalyse, als Therapie, sich nicht mit der bloßen Aufdeckung verborgener psychischer Zusammenhänge begnügen darf, sondern die sich daraus ergebenden pädagogischen Maßnahmen ergreifen muß, wenn sie Erfolg haben will, der sieht auch ein, daß die „psychoanalytische Erziehung"[72], deren Ziel streng genommen nie ein anderes ist „als die psychische ‚Gesundheit' des Analysierten"[73], sich im besten Fall als willkommene Ergänzung in die Gesamterziehung eingliedern, niemals aber diese ersetzen kann.

Nicht zu übergehen ist die Warnung, mit welcher der Aufsatz schließt: „Möchte niemals Psychoanalyse zum Experimentierfeld halbgebildeter oder sensationshungriger Pädagogen werden! Möchte überhaupt niemals aus einer ernsten, in mehr als einer Beziehung ‚gefährlichen' Sache eine bloße Mode gemacht werden, der schweren und verantwortungsvollen pädagogischen Arbeit und auch der psychoanalytischen Sache selber zum Schaden!"[74]

Der vorliegende Aufsatz stellt die erste pädagogische Veröffentlichung dar, in welcher H. sich eingehend mit der Pyschoanalyse auseinandersetzt.[1]) Da er dies auch in den späteren Schriften noch öfters tut, begnügen wir uns hier zunächst mit dieser Wiedergabe.

Der Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" (1916) endlich ist für uns insofern wichtig, als darin der Anteil der Kunst an der Gesamterziehung bestimmt und durch diese Bestimmung die Dar-

[1]) Die erste eingehende Auseinandersetzung überhaupt findet sich im Aufsatz „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien (mit besonderer Berücksichtigung der psychoanalytischen Kulturtheorie)" (1913).

legung im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) in gewisser Hinsicht erweitert wird. — Dem Sinn der früheren Ausführungen entsprechend, sieht H. die Aufgabe des Kunstwerkes darin, „die Harmonie, die Vollkommenheit der übersinnlichen Welt"[75] in die Wirklichkeit hineinzutragen und dadurch die Idee selbst zu offenbaren: „Es soll uns erleuchten, daß wir das Große groß und das Kleine klein sehen. Es soll uns packen und festhalten und soll das in uns wecken und stärken, was das Wesentliche ist, das Nichtnurwirkliche ... Indem das Kunstwerk uns auf seine Weise den Blick ins Reich der Idee eröffnet, versinken in uns die bloßen Gesichtspunkte der Wirklichkeit, und es erhebt sich das eine, was not tut. So wirkt das Kunstwerk mit daran, aus unserer bloßen ‚Natur' unser eigentliches W e s e n zu lösen, es wirkt an unserer E r z i e h u n g. Das ist sein hoher Beruf".[76] — Ueber die damals vertretene Auffassung hinaus dagegen geht H. darin, daß er hier ausdrücklich „große Kunst"[77] fordert, d. h. eine Kunst, die nicht nur in der A r t der Darstellung, sondern auch durch die Qualität ihres I n h a l t s die Harmonie der übersinnlichen Welt zur Darstellung bringt. Damit ist nicht etwa der schon im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" abgelehnten „Tendenzkunst" das Wort geredet, die das Schöne nur insofern für wertvoll hält, als es im Dienst der Moral steht. Gemeint ist vielmehr eine Kunst, die, kraft der Größe der Menschlichkeit ihrer Schöpfer, notwendig auch mit Bezug auf den Inhalt wertvoll ist[78]. — Auch hier begnügen wir uns vorerst mit diesen Andeutungen.

Damit haben wir — mit einer Ausnahme — sämtliche Schriften aus den Jahren 1910—17 berücksichtigt, soweit sie sich ausführlicher mit philosophischen und pädagogischen Fragen befassen. Die Arbeit „Ueber das Gewissen" (1914) wurde mit Absicht zurückgestellt, da sie, wie aus dem Vorwort der Schrift „Das Ziel der Erziehung" hervorgeht[79], ungefähr dem Inhalt des zweiten Kapitels einer ersten, völlig umgearbeiteten Fassung dieses ersten pädagogischen Hauptwerkes entspricht und daher mit Vorteil mit ihm zusammen im nächsten Kapitel gewürdigt wird.

2. „Das Ziel der Erziehung" (1917)

Die Aufgabe dieses Kapitels besteht darin, die Stellung und Bedeutung zu erfassen, die den beiden Schriften „Ueber das Gewissen" (1914) und „Das Ziel der Erziehung" (1917) innerhalb der philosophisch-pädagogischen Besinnung H's zukommt. Wir gehen in der Weise vor, daß wir zuerst die Hauptgedanken in einer so knapp als möglich gehaltenen Inhaltsangabe wiedergeben, hierauf in einem kurzen Vergleich auf die wichtigsten zu Tage tretenden Uebereinstimmungen und Unterschiede hinweisen, um abschließend das erste pädagogische Hauptwerk mit den früheren Schriften, vor allem mit den ersten Aufsätzen, in Beziehung zu setzen.

Zunächst wenden wir uns also der Schrift „Ueber das Gewissen" zu, dem Bruchstück aus der ersten Fassung des „Ziel der Erziehung". Es handelt sich nicht um eine pädagogische Schrift im eigentlichen Sinn; das Ziel der Erziehung wird erst am Schluß und nur indirekt durch die Umschreibung der Aufgabe der Menschheit überhaupt bestimmt. Das Hauptinteresse H's gilt vielmehr, wie schon die Ueberschrift anzeigt, dem Phänomen des Gewissens. Zwei Hauptabschnitte sind zu unterscheiden: im ersten entwickelt H. in aller Kürze seine Auffassung; im zweiten verteidigt er sie durch die Zurückweisung zahlreicher Einwände.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Tatsache der Selbstbeurteilung des Menschen. Sich selbst beurteilen heißt, seine wirkliche Beschaffenheit an einem Ideal oder Vorbild messen, das nicht wir selbst und doch unseresgleichen ist. Die urteilende Substanz ist entweder durch das gegeben, was wir sein möchten oder durch das, was wir sein sollten. Im ersten Fall handelt es sich um ein W u n s c h-, im zweiten um ein G e w i s s e n s i d e a l. Das erstere besitzt, als von Richtung und Stärke unserer Triebwünsche abhängiges, immer nur bedingte, das letztere, als grundsätzlich über ihnen stehendes, immer unbedingte Geltung.

Weil alle echten Gewissensforderungen, die ein Mensch spürt, absolut und notwendig sind, bilden sie ein „konstantes und einheitliches S y s t e m"[1] und stellen als solches d a s Ideal des gesamten persönlichen Verhaltens dar: die I d e e. Die Idee ist, als Ideal und Forderung im absoluten Sinn, „das ewige Wesen, das wir im wirklichen Verhalten darstellen sollten, darzustellen berufen sind"[2]. Sie ist die „unerschütterliche Wächterin und Führerin"[3], die unser wirkliches Verhalten begleitet und ihr „un-

trügliches und unzweifelbares Urteil"[4] darüber ausspricht. Sie ist das seinsollende Ich, welches unablässig verlangt, daß das reale Verhalten sich ihm angleiche oder ihm „treu bleibe, wo es sich bereits angeglichen hat"[5]. Sie ist die Norm für die seinsollende Leistung: die vollkommene Darstellung des Seinsollenden im realen Verhalten oder doch die ständige Bereitschaft dazu.

Im folgenden sucht H., durch den Hinweis auf mögliche Mißverständnisse, den Gehalt dieser grundlegenden Sätze klar herauszustellen. — Zunächst weist er darauf hin, daß die Idee nicht „das Ideal eines ruhenden Seins"[6] vor uns hinstellt: "Wir sollen allerdings vollkommen sein"[7], aber vollkommen im Sinn der e t h i s c h e n Vollkomenheit, d. h. im Sinn der „konstanten Erfüllung des persönlichen Berufs"[8].

Im Anschluß daran wird betont, daß die Idee und das empirische Sein oder Verhalten, „auch wo dieses der Idee vollkommen entspräche"[9], nicht gleichgesetzt werden dürfen. „Denn das empirische Sein ist seiner Natur nach immer ein bedingtes und als solches der Möglichkeit der Inkonstanz ausgesetzt".[10] Die Idee dagegen ist „absolut konstant und nimmt an der Triebhaftigkeit und damit an unserer empirischen Verkettung mit den ‚Umständen' nicht teil"[11]. Darum kann unser Verhalten niemals gleich der Idee s e i n, sondern sie im besten Fall nur d a r s t e l l e n. Nur in diesem Sinn kann von ‚Realisation' der Idee gesprochen werden.[1])

Ein drittes Mißverständnis geht darauf zurück, daß man sich vielfach daran gewöhnt hat, „unter ‚Gewissen' eine wesentlich negative und jedenfalls nur eine f o r m a l e Instanz zu verstehen"[12]. Beide Auffassungen sind verständlich; aber keine vermag dem Gewissen in seiner vollen Eigenart gerecht zu werden. — Wohl macht sich das Gewissensurteil am eindrücklichsten geltend, wenn es negativ ist; allein es erschöpft sich in dieser negativ zensierenden Wirksamkeit keineswegs. „Selbst wenn wir neben dem ‚bösen' nicht auch das ‚gute Gewissen' kennten"[13]: das negative Gewissen ist nur die andere — im Augenblick hervortretende — Seite des p o s i t i v e n I d e a l s. „Das Gewissen ist gar nicht im wesentlichen ein Instrument des Tadels, sondern vor allem der Ausdruck der persönlichen Idee."[14] — Damit ist auch bereits die Auffassung zurückgewiesen, als bedeute ‚Gewissen' eine nur f o r m a l e Größe. Das Gewissen kann überhaupt nur deshalb Zensuren austeilen, weil es „sein ‚formales' Urteil im Namen eines I n h a l t s abgibt"[15]. Es kritisiert ja nicht schlechthin, sondern s y s t e m a t i s c h, „von einer einheitlichen, inhaltlich bestimmten Idee aus, welche den ganzen Menschen, wie er sein soll, umfaßt"[16]; „Lob und Tadel"[17], die es erteilt, stehen durchaus in i h r e m Dienst. — Das Gewissen wird schließlich auch dort enger gefaßt, als es seinem Wesen entspricht, wo geglaubt wird, es erschöpfe sich in dem, was jedem als Normerlebnis zum Bewußtsein kommt. Dem ist nicht so. Das Gewissen umfaßt auf jeden Fall den

---

[1]) Diese Ausführungen stimmen durchaus mit der in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe vertretenen Auffassung überein.

ganzen Menschen; „mit jedem Teil und jeder Funktion ist er ihm verpflichtet"[18]. Die Ganzheit und Einheitlichkeit und damit auch die inhaltliche Bestimmtheit des Ideals besteht und muß dem Wesen des Gewissens nach bestehen[1]). — Soviel, was die Thesen betrifft.

Im zweiten Hauptabschnitt befaßt sich H. eingehend mit einer Reihe von Versuchen, „das Gewissen als notwendige, absolute, mit unbeugsamem, imperativem Recht fordernde Instanz aus der Welt zu schaffen"[19]. Da diese Erörterungen weitere, für uns wichtige Bestimmungen enthalten, treten wir kurz auf sie ein.

Zunächst wird auf die Theorie eingegangen, welche die Relativität des Gewissens aus dessen Inkonstanz und Uneinheitlichkeit folgert. Wer diese Folgerung zieht, verwechselt das Erlebnis der Idee als fordernder und absoluter Wahrheit mit der bloßen, nachträglich gewonnenen Vorstellung davon. Weil dort, wo die Norm unmittelbar erlebt wird, ein Zweifel über ihre Gültigkeit überhaupt nicht möglich ist, kann der Relativismus nur auf dem Boden der ‚Theorie' gedeihen. — Die nicht zu leugnende Möglichkeit der faktischen Inkonstanz und Uneinheitlichkeit des Gewissens wird durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen idealem und empirischem Gewissen verständlich gemacht: In allen Fällen, wo das Gewissen schwankt und zwiespältig ist, handelt es sich nicht um das reine, adäquate, sondern stets um das empirisch-getrübte Erfassen der Idee. — Auch die Tatsache, daß das Gewissen nicht zu allen Individuen inhaltlich in derselben Weise spricht, vermag die Absolutheit seines Anspruchs nicht in Frage zu stellen. Wohl gibt es so viele individuelle Ideen als ethische Individuen; da diese Ideen aber alle aus dem gleichen Grunde strömen und letztlich einer Idee dienen, müssen sie trotz ihrer Verschiedenartigkeit eine innere Einheit bilden. Dasselbe gilt mit Bezug auf den Wechsel der Ideale im Lauf der Geschichte.

Eine weitere Gruppe von Argumenten sucht die Absolutheit des Gewissens mit der Behauptung zu erschüttern, seine Ideale seien im Grunde alle trieb- oder wunschhafter Art. — Die Theorie der biologischen Selbsterhaltung bemüht sich, die sogenannten absoluten Gewißheiten als zweckmäßige, uns in Fleisch und Blut übergegangene Erfahrungen vieler Generationen hinzustellen. Diesem Deutungsversuch gegenüber wird betont, daß die als Pflicht erlebte Höherbildung jeder Selbsterhaltung im empirischen Sinn widerspricht.

Eine zweite These geht darauf aus, die autoritative Kraft des Gewissens lediglich aus der freiwilligen oder erzwungenen Anlehnung an eine äußere Autorität zu begreifen. Sie wird als Mißdeutung und Verallgemeinerung an und für sich richtiger Beobachtungen zurückgewiesen. Gewiß gibt es falsche, heteronome Formen des Gewissens, die „nichts oder nicht

---

[1]) H. unterscheidet in dieser Schrift das ethische, das wissenschaftlich-logische und das künstlerische Gewissen als Seiten der Gewissenhaftigkeit überhaupt.

viel anderes"[20] als triebbestimmte Anlehnungen an gefürchtete oder geliebte Autoritäten sind. Mit diesem Hinweis jedoch ist nur auf die Möglichkeit der Trübung aufmerksam gemacht und nicht eine Ableitung des Normerlebnisses aus den Trieben geleistet.

Das Gewissen ist auch nicht etwa deshalb seinem Wesen nach relativ, „weil das volle ethische Bewußtsein im Laufe der individuellen Entwicklung erst mit der Zeit durchdringt, nachdem es zunächst einen Vorläufer in Gestalt heteronomen und teilweise triebhaften Autoritätsglaubens gehabt hat"[21]. Denn: Kinder könnten ja gar nicht in Gewissenskonflikte geraten, wenn sie nicht eine absolute Forderung in sich spürten, und auch wir wären gar nicht imstande, von falscher und unwürdiger Autorität zu sprechen, wenn wir nicht den Sinn für unbedingte Autoriät bereits a priori in uns trügen.

Ein viertes Argument glauben die Anhänger des Relativismus mit dem Hinweis ins Feld führen zu können, daß alle Gewissenserlebnisse Gefühle und damit Triebäußerungen seien. Sie übersehen dabei, daß es grundsätzlich zwei verschiedene Arten von Gefühlen gibt: Trieb- oder Wunschgefühle und ethische Gefühle, und daß man mit Bezug auf die letzteren das Gewissen als „gefühlsmäßige Manifestation der Uebereinstimmung oder Differenz zwischen dem wirklichen ... Verhalten und der Idee"[22] bezeichnen kann, ohne damit seine Unbedingtheit in Frage zu stellen.

Ein noch andersartiger Versuch, das Gewissen als etwas letztlich ‚Zufälliges' zu erweisen, liegt dort vor, wo das Vorhandensein einer beurteilenden Instanz wenigstens in einzelnen Fällen geleugnet wird. Mit Vorliebe beruft man sich dabei auf Individuen, die bestreiten, ein Gewissen zu haben, oder man weist auf Kinder hin, die — da ihr Gewissen „ohne Zweifel der Form wie dem Inhalt nach"[23] von dem der Erwachsenen von vornherein verschieden ist[1]) — dem oberflächlichen Beobachter leicht als ‚gewissenlos' erscheinen. Ferner ist man geneigt, das Fehlen jeglichen Gewissens in den Fällen zu vermuten, wo das Triebleben die innere Kritik faktisch zu überwuchern vermag oder wo junge Leute, infolge einer falschen Erziehung, zu Revolutionären und Anarchisten werden, die jede Autorität überhaupt leugnen.Endlich wird auch auf die theoretischen ‚Deterministen' verwiesen, wobei natürlich die Tatsache übersehen werden muß, daß gerade die letzteren sich bei einer genauen Untersuchung „außerordentlich häufig"[24] als gewissenskranke Menschen entpuppen, die durch ihre innere Hast

---

[1]) Daß inhaltliche Unterschiede vorhanden sind, leuchtet ohne weiteres ein. Nicht so leicht ersichtlich ist die Möglichkeit formaler Abweichungen. Da aus den Ausführungen hervorgeht, daß damit nicht Verschiedenheiten in bezug auf die imperative Gewalt, die unantastbare und inappellable Kompetenz (15) gemeint sein können, muß H. andersartige formale Unterschiede, z. B. Grade der Bewußtheit, im Auge haben. Die Andeutung ist nirgends weiter ausgeführt; wir begnügen uns daher mit diesem Hinweis.

und Unruhe nur allzu deutlich verraten, daß in ihnen „keine grundsätzliche Harmonie zwischen Sein und Seinsollen besteht"[25].

All diesen von der sogenannten Erfahrung ausgehenden Versuchen gegenüber, die Absolutheit und Konstanz des Gewissens empiristisch umzudeuten, hält H. die auf das imperative Sollen, das Gepacktsein von der Bestimmung gegründete Ueberzeugung von der „Bedeutung des Gewissens als der mehr oder weniger richtig verstandenen Manifestation einer absoluten Idee"[26] aufrecht. — Die wichtigste Folgerung, die sich von diesem Standpunkt aus ergibt: der Zusammenhang „des hier rein in seiner e t h i s c h e n Qualität gefaßten Gewissens mit dem, was wir F r ö m m i g k e i t nennen"[27], wird nur angedeutet. — Näher ausgeführt dagegen wird die Tatsache, daß im ethischen Ergriffensein des Einzelnen mit der eigenen Bestimmung notwendig auch die Bestimung jedes andern Wesens und damit „die Ueberzeugung vom ‚universellen' Dasein eines Gewissens"[28] gegeben ist. Unsere Bestimmung verlangt die vollkommene Darstellung der Idee in j e n e r empirischen Wirklichkeit, die uns in unserer Aufgabe zugewiesen ist. Da grundsätzlich die gesamte Welt Gegenstand unserer Pflicht sein oder werden kann, ist mit der ethischen Aufgabe die Gewißheit untrennbar verbunden, daß alles, was ist, seine Bestimmung hat. Auf die Frage, „ob alles Seiende als Individuelles, Wesenhaftes aufgefaßt werden könne oder müsse"[29], geht H. hier nicht näher ein; er begnügt sich mit der Festsellung, daß es, sofern es Individualität ist oder „an Individualität teilnimmt"[30], nicht nur seine Bestimmung, sondern auch seine persönliche Aufgabe hat. — Abschließend wird, in Beschränkung auf dasjenige „Material der Pflicht, das selber wieder ein Wesen sein kann"[31], unser aller gegenseitige Aufgabe einheitlich zusammengefaßt: „Wir sollen uns gegenseitig helfen, unsere Bestimmung zu erfüllen"[32].[1])

Im Bestreben, die Gedankengänge der Schrift „Ueber das Gewissen" (1914) zunächst ins Ganze der zwei Jahre später vollendeten zweiten Fassung einzuordnen, begnügen wir uns hier mit einer einzigen Anmerkung, dem Hinweis nämlich, daß

[1]) Das Verständnis dieser Schlußbetrachtung wird dadurch etwas erschwert, daß H. den Begriff W e s e n in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet. — Zunächst weist er daraufhin, daß für ein ‚ethisches' Individuum alles, was Material der Pflicht sein kann, „auch seine eigene Bestimmung und damit ein überempirisches ‚Wesen'" hat (76); die ganze empirische Welt ist also wesenhaft in diesem Sinn. — Diesem umfassenderen Wesensbegriff steht ein viel häufiger gebrauchter engerer gegenüber. Wesen in dieser zweiten Bedeutung ist nur diejenige Wirklichkeit, die als ‚unseresgleichen' die Bestimmung als z u e r f ü l l e n d e A u f g a b e erlebt; ein Wesen „ist ja gerade insofern ‚Wesen', als es eine absolute Aufgabe zu erfüllen hat" (77/78). Wie wir gesehen haben, bleibt die Frage offen, ob alles Seiende als Wesen in diesem Sinn aufgefaßt werden könne oder müsse. Tatsache jedenfalls ist, daß wir Menschen das Material der Pflicht scheiden in solches, das lediglich eine Bestimmung hat, und in solches, „das selber wieder Wesen sein kann" (78), d. h. seine Bestimmung als eigene Aufgabe zu erfassen imstande ist.

die in der Schrift „Ueber das Gewissen" vertretene Auffassung durchaus der Grundüberzeugung entspricht, wie sie in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe umrissen wird. Daß dem so ist, geht aus dem Vergleich mit der im gleichen Jahre (1914) gehaltenen Berner Antrittsvorlesung mit aller Deutlichkeit hervor. Hier wie dort ist von den Zweifeln die Rede, welche die Absolutheit der Norm in Frage stellen; aus beiden Schriften geht aber auch hervor, daß die Einwände nicht imstande sind, die ethische Grundüberzeugung H's zu erschüttern. Auf die wichtigste unter den zahlreichen Ergänzungen, welche die Besinnung über das Wesen des Gewissens enthält: die Unterscheidung von idealem und empirischem Gewissen, werden wir bald ausführlicher zu sprechen kommen. Vorerst wenden wir uns dem ersten pädagogischen Hauptwerk „Das Ziel der Erziehung" (1917) zu.

Drei Beweggründe sind es, die H. zu dieser Besinnung und zur Veröffentlichung ihrer Ergebnisse veranlaßt haben: erstens die Pflicht, „sich über den Grund und das notwendige Ziel seiner eigenen erzieherischen Tätigkeit Rechenschaft zu geben"[33], zweitens die Aufgabe, als Lehrer der Pädagogik zukünftige Erzieher für ihren Beruf ausbilden zu helfen, und drittens die aus der Kenntnis des pädagogischen Lebens und der pädagogischen Literatur geschöpfte Ueberzeugung, daß es nicht überflüssig sein dürfte, eine knappe Zusammenfassung der Hauptergebnisse einem weiteren Kreis zugänglich zu machen. Die Arbeit befaßt sich ausschließlich mit der Zielfrage; Aufgabe eines „vielleicht später"[34] folgenden zweiten Teils wird es sein, auf Grund der gewonnenen Einsichten die wichtigsten Methodenfragen zu erörtern. — Das Buch ist in elf Kapitel gegliedert, deren Inhalt wir in knappster Form wiedergeben.

1. Im ersten Kapitel ist von der „Bedeutung der Zielfrage" die Rede. Sie hat die unbedingte Priorität vor aller Methodenfrage: „alle Methodik steht in der Luft, wenn das Ziel nicht vollkommen klar und bestimmt ist"[35]. — Wer nicht bloß irgend ein Ziel, sondern das objektiv richtige Ziel der Erziehung sucht, setzt objektiven Wert voraus. Die Frage, ob es solchen Wert gebe, kann durch keine ‚Tatsachen'-Feststellung entschieden werden: wir stehen vor der Ur-Entscheidung in der Frage der Werte überhaupt.

2. Da in der ernsthaft gestellten Frage eine objektiv richtige Antwort gesucht wird, liegt die Entscheidung schon in der Problemstellung. Auf dem Boden der Frage nach der objektiven Wahrheit ist eine andere als positive Antwort gar nicht denkbar; „jede skeptische oder negative Lösung muß sich darum als verkappt positiver Standpunkt erweisen"[36]. — Die Voraussetzung, daß objektiver Wert sei, ist weder zu beweisen noch zu widerlegen. Jeder, „der überhaupt irgendeinmal so urteilt oder handelt, daß in diesem Verhalten mit objektivem Wert ‚gerechnet' wird"[37], bekennt sich zu ihr. „Wer je Wahrheit schlechthin gesucht hat, wer je logische Gesetze anerkannt, sich auf sie berufen oder ihre Anerkennung verlangt hat, wer je in seinen Ueberlegungen Unlogisches, Widersprechendes, Inkonsequenz verworfen und Richtiges vom Unrichtigen grundsätzlich geschieden hat, — der hat damit objektiven Wert anerkannt. Wer jemals sich ‚moralisch entrüstet', wer irgendeine Tat verurteilt oder billigt in einem andern Sinne als in dem der nur subjektiven Unbequemlichkeit oder Unzweckmäßigkeit, wer je in seinem eigenen Verhalten bewußt oder unbewußt, begrifflich oder ‚nur gefühlsmäßig', Unterschiede macht zwischen schlechthin richtig und unrichtig, wer jemals zweifelt, ob da Recht oder Unrecht sei ..., — der steht auf dem Boden unserer Voraussetzung".[38] — Auf den Nachweis, daß genau genommen jedermann, „mag er es wissen und Wort haben wollen oder nicht"[39], auf dieser Voraussetzung steht, wird weiter kein Gewicht gelegt; denn die Ausführungen richten sich nur an die Suchenden, denen an rechter Besinnung etwas gelegen ist.

3. Weil sich niemand mit der bloßen Tatsache grundsätzlicher Anerkennung objektiven Wertes begnügen kann, erhebt sich die Notwendigkeit einer „Begründung des positiven Standpunktes". Infolge des „urtümlichen, apriorischen Charakters"[40] der Voraussetzung, kann diese Begründung nur im „überzeugungsbildenden Moment"[41] eines Normerlebnisses ethischer, ästhetischer oder logischer Art gefunden werden. Aus methodischen Gründen geht H. vom ethischen Erlebnis aus. In diesem Erleben ‚spüren' wir, „daß ‚eigentlich' nicht wir[1]) die Urteilenden sind, daß vielmehr das Urteil unabhängig von uns selbst besteht und daß unser Anteil daran im besten Falle der ist, daß wir es richtig — d. h. wie es gemeint ist — erfassen"[42]; wir erleben uns, mit andern Worten, als Objekt der Beurteilung eines Subjekts, das sich im objektiven Urteil kundgibt. Daß wir uns durch „das objektiv Gültige"[43] beurteilt fühlen, geht auch aus der imperativen, kategorischen Forderung hervor, die jedes ethische Erlebnis auszeichnet. Da die Anerkennung des Ur-Richtigen nicht in unserem ‚Belieben' steht, besteht sie nicht nur zu Recht, sondern ‚zu Pflicht'. Wenn wir daher objektiven Wert als seiend setzen, tun wir es „mit dem Rechte der imperativen Notwendigkeit"[44], der einzigen objektiven Notwendigkeit, die es überhaupt gibt.

---

[1]) Wir selbst sind Subjekt nur in unseren subjektiven Urteilen, „die nur möglicherweise — vielleicht aber überhaupt nie — mit den objektiven übereinstimmen" (37).

4. Mit der so begründeten grundsätzlichen Entscheidung ist, wie H. zu Beginn des vierten Kapitels „Idee und göttlicher Wille" feststellt, die Möglichkeit eines objektiven Sinnes der Erziehung gegeben; ob dieser Sinn ihr auch in Wirklichkeit zukommt, muß die weitere Untersuchung des Begriffs des objektiven Wertes lehren. — Da Widersprüche im Absoluten nicht denkbar sind, stellt alles objektiv Wertvolle eine Einheit dar. Dieser Wert schlechthin, „der Inbegriff alles objektiv gültigen Anspruches an das, wofür überhaupt objektiver Wert gilt"[45], ist die Idee. In ihrer Forderung nach ‚praktischer' Anerkennung liegt das Verlangen, realisiert, d. h. im empirischen Verhalten dargestellt zu werden. Ein Mensch wäre erst dann vollkommen in seiner Art, wenn er in seinem Verhalten restlos der Idee diente. Den ersten Schritt in dieser Richtung stellt der Entschluß zur grundsätzlichen Hingabe an das Gute schlechthin dar. — Diese grundsätzliche Hingabe an das Unbedingte, den „göttlichen Willen"[46], wie es in religiöser Sprache heißt, wurde von jeher Frömmigkeit genannt. Wenn auch faktisch zu dieser „religiösen Anerkennung"[47] stets eine, das logische und ästhetische Verhalten einschließende, ‚ethische' Ueberzeugung vom Inhalt der Forderung gehört, so dürfen die beiden „logisch"[48] doch nicht gleichgesetzt werden. Frömmigkeit verhält sich zur ethischen Ueberzeugung, wie die Anerkennung der Idee zur Vorstellung vom bestimmten Inhalt ihrer Forderungen. Als grundsätzliche Bereitschaft steht sie sowohl hinter der ethischen Ueberzeugung als auch hinter dem ethischen Verhalten.

Im zweiten Teil des Kapitels weist H. in Form der Widerlegung verschiedener Einwände nach, daß Frömmigkeit mit jener grundsätzlichen Hingabe an die Idee wirklich völlig identisch ist. Der „persönliche Charakter"[49], der alle Frömmigkeit kennzeichnet, ist durchaus auch dem normativen Erlebnis eigen; auch für dieses gilt das Charakteristikum aller Offenbarung, „daß ein schlechthin übermenschlicher Wille an uns herantritt und unsere praktische Anerkennung verlangt"[50]. Die Einsicht in den wahren Zusammenhang pflegt durch zwei Umstände erschwert zu werden: einmal dadurch, daß oft übersehen wird, daß die Frömmigkeit nicht in der Anerkennung eines bestimmten Inhalts besteht — obschon zu ihr in jedem Moment auch eine Vorstellung vom Inhalt des göttlichen Willens gehört, — ferner auch deshalb, weil man leicht vergißt, daß die empirischen Religionsformen, die sich auch abgesehen von ihrer ethischen Ueberzeugung in der grundsätzlichen Einstellung zur Gottheit unterscheiden, eben „aus Frömmigkeit und Unfrömmigkeit gemischt zu sein pflegen"[51]. [1]) Schließlich läßt sich ein Unterschied zwischen reiner Fröm-

[1]) Den beiden Arten subjektiver Motive entsprechend gibt es zweierlei Arten der Trübung. Mischen sich egoistische Wünsche ein, so wird aus der frommen Hingabe „ein Handel mit Gott" (56); sind Wünsche aus dem „Liebesleben" im Spiel, so artet sie in ein mehr oder weniger sentimentales Liebesverhältnis aus. Im letzteren Fall wirft sich der Mensch in seiner Sehnsucht nach ‚Veranderung' auf Gott. „Er soll Liebe geben, als ob er eine Kreatur wäre. ‚Einssein' mit Gott ist das Ziel. Wir kennen diese Sehnsucht von der Mystik her" (56).

migkeit und normativer Hingabe auch nicht mit der Behauptung festlegen, Begriffe wie „Vertrauen, Sünde, Gnade, Erlösung, Liebe Gottes"[52] [1]) hätten lediglich im Zusammenhang mit der Frömmigkeit einen Sinn. Diese Ansicht wird mit dem Nachweis zurückgewiesen, daß das, was die genannten Begriffe meinen, „wenn sie wirklich in ihrer religiösen Bedeutung gefaßt werden"[53], in der normativen Hingabe als Selbstverständlichkeit miteingeschlossen ist. Hier sei nur festgehalten, was über den Begriff der Gnade ausgeführt wird: „Die wahre Gnade besteht zunächst darin, daß Gott uns durch die Kundmachung seines Willens sozusagen zu Mitarbeitern und damit zu Wesen macht, die einen Sinn haben. Sie besteht aber auch darin, daß er wie unser so aller Kreatur schlechthin Gutes will. Und sie besteht endlich darin, daß der göttliche Wille, da er das einzig Notwendige und darum absolut Seiende ist, notwendig sich erfüllen muß, — selbst trotz unserer momentanen oder dauernden Unzulänglichkeit".[54] — Abschließend wird festgestellt, daß die „normative Frömmigkeit"[55] nicht nur der Inbegriff aller Frömmigkeit, sondern das einzig Notwendige im menschlichen Verhalten überhaupt ist.

5. Das fünfte Kapitel „Bestimmung und Kultur" geht weiter auf dem Weg zur Lösung der Frage, ob Erziehung objektiven Sinn habe. — Sinn und Zweck unseres Daseins ist, „die Idee zur Darstellung zu bringen"[56]. Der universalen Geltung der Idee wegen gilt diese einzig objektive Aufgabe nicht nur für uns Menschen, sondern für alles, „was jemals war oder ist oder sein wird"[57]; die Wirklichkeit als ganze ist „die Anstalt zur Realisierung des göttlichen Willens"[58]. Weil nur Wesen Pflichten haben können, muß alles Wirkliche notwendig ‚unsere' Daseinsform besitzen; „was wir ‚Dinge' nennen — d. h. eben Nicht-Wesen — in unserer Vorstellungswelt, das muß entweder nur scheinbar dinghaft und in Wirklichkeit wesenhaft sein — oder es kann nicht Wirklichkeit sein"[59].

Ist die Darstellung der Idee als solche Bestimmung des Seins überhaupt, so ist es Bestimmung des Einzelnen, „an seinem Teil und mit seinen Kräften die universale und endgültige Darstellung dessen, was sein soll"[60], zu fördern. Jeder Einzelne trägt die Verpflichtung des Ganzen auf seine Art; soviel Individuen also, soviel Arten der Darstellung der Idee. Der Anteil der Menschheit an der Bestimmung des Seins heißt ‚Kultur'. Kultur ist, als bestimmte, einheitliche Modifikation der Idee, der Inbegriff des menschlich richtigen Verhaltens.

Nun ist alles Verhalten des Menschen, gleichgültig, ob es sich auf die Idee oder die Wirklichkeit beziehe, entweder theoretisch-urteilend oder praktisch-handelnd. Im ersten Fall machen wir uns vom andern, soweit es für uns in Betracht kommt, ein ‚Bild', eine ‚Vorstellung'; im zweiten Fall setzen wir uns mit ihm auseinander. Es leuchtet

---

[1]) Liebe hier als ethische Liebe verstanden, die unser Heil, die Realisierung des Guten schlechthin will (58).

ein, daß rechte ‚Praxis' nur auf Grund richtigen Urteils möglich ist. Dieses hat, „jedenfalls ... innerhalb der Kulturaufgabe, um die es uns einzig zu tun ist"[61], keinen andern Sinn als den, richtige Praxis zu ermöglichen. Die vier Grundhaltungen, die sich aus diesen beiden Formen des menschlichen Verhaltens in bezug auf Idee und Wirklichkeit ergeben, sind: Normeinsicht, fromme Hingabe, Wirklichkeitseinsicht und rechtes Handeln.

Da sich sowohl das praktische als auch das theoretische Verhalten stets auf zwei Arten vollzieht, geht die formale Differenzierung weiter. — Das Urteil zunächst kann entweder nach dem Gesichtspunkt der Tatsächlichkeit oder nach dem des Wertes, d. h. als ‚logisches' oder als Wert-Urteil, erfolgen[1]): die Idee ist also sowohl nach ihrem Inhalt wie nach ihrem unbedingten Forderungswert, die Wirklichkeit sowohl nach ihrer tatsächlichen Beschaffenheit als auch in ihrem Verhältnis zur Idee zu betrachten. — Das praktische Verhalten seinerseits ist immer mehr erforschend oder beurteilungsfördernd (mit dem Zweck, das andere noch besser kennen zu lernen) oder mehr gestaltend, was sich wiederum in bezug auf Idee und Wirklichkeit entsprechend auswirkt.

Aber auch damit sind noch nicht alle Formen des kulturellen Verhaltens genannt. Eine neue Scheidung ist durch den für uns Menschen bestehenden Gegensatz zwischen Wesen und Symbol bedingt. Als Symbol bezeichnet H. die Art und Weise, „wie ein Wesenhaftes dem Menschen erscheinen kann, ohne daß diese Erscheinungsform sich mit dem, was erscheint oder was sie ausdrückt, selber deckte"[62]. Sowohl die Idee als auch die Wirklichkeit können in symbolischer Gestalt auftreten. Die letztere tut es, wo sie, die wesenhaft ‚Seelische', uns „sinnlich oder körperlich"[63] erscheint, die erstere, wo sie uns als Wirklichkeit entgegentritt, die als Wesen oder Symbol eines Wesens „nach irgendeiner Seite hin Vollkommenheit an sich hat"[64]. — Tritt uns die Idee in symbolischer Form entgegen, so haben wir als Urteilende die Aufgabe, nicht nur zu prüfen, ob es sich wirklich um eine Offenbarung der Idee handelt, sondern auch — ein positives Verhältnis vorausgesetzt — die unbedingte Richtigkeit dieser Darstellungsweise zu erfassen. Praktisch richtig verhalten wir uns, wenn wir die Offenbarung der Idee zunächst richtig erforschen und ihr gegenüber dann auch im engeren Sinn richtig handeln. — Deutlicher unterscheidet sich das „kulturelle Symbol-Verhalten"[65] von den bereits bekannten Formen, wo es sich um Symbole der Wirklichkeit handelt. Logisch richtig urteilen heißt hier, das Symbol feststellen und seine Wirklichkeitsbedeutung verstehen, richtig werten dagegen, seine Wahrheit oder Echtheit feststellen. Der letztere Spezialfall des Werturteils überhaupt ist das ästhetische Urteil im weitesten Sinn. Unser praktisches Verhalten endlich hat die zwiefache Aufgabe, „jede Art der sinnlich-körperlichen Darstellung von Wesenhaft-Wirklichem in ihrer Wirk-

---

[1]) H. läßt die Frage, ob das logische Urteil zuletzt nicht auch als wertendes aufgefaßt werden müsse, offen.

lichkeits-Bedeutung"[66] zu erforschen und die „Wirklichkeit (uns selber wieder inbegriffen)"[67] so zu bearbeiten, daß sie sich, wenn sie sich symbolisch ausdrückt, richtig zum Ausdruck bringt. Im allgemeinen wird dies „ästhetische Gestalten"[68] im weitesten Sinn vom eigentlich ‚künstlerischen' Ausdrucksgestalten getrennt; aber schließlich sollen wir alle, sofern wir mit eigenen oder fremden Symbolen gestaltend zu tun haben, Künstler sein, d. h. „den wahren Ausdruck dessen erstreben, was zum Ausdruck gebracht werden soll".[69]

Aus dem Gesagten geht hervor, daß weder das ästhetische Urteil noch das ästhetische Gestalten direkt etwas mit dem zu tun haben, was man ‚Schönheit' nennt: denn von Schönheit spricht man noch nicht, wo es sich um bloße Ausdruckswahrheit handelt, sondern erst dort, wo ein Wesenhaftes „seinerseits eine Darstellung von Ideehaftem bedeutet und dieser sein Vollkommenheitscharakter im sinnlichen Symbol sich offenbart".[70] Gestaltung des Schönen ist demnach „sinnlich-symbolische — und zwar ausdruckswahre — Darstellung einer ihrerseits von der Idee durchstrahlten Wirklichkeit".[71] — Abschließend stellt H. fest, daß die Kompliziertheit der Sache eine kürzere und einfachere Charakteristik verunmögliche.

6. Nach dieser Vorarbeit erst kann „Begriff und Sinn der Erziehung" bestimmt werden. — Alle Sonderbestimmung ist zugleich individuell und sozial, ja, über jede menschliche Gemeinschaftsbestimmung hinaus, universal. Der Einzelne erfüllt als „Organ der Kultur"[72] seine Bestimmung nur dann, wenn die Hingabe an das Göttliche in seinem gesamten Verhalten restlos ihren Ausdruck findet. Da alles richtige Verhalten „die ideegemäße Gestaltung seines Objekts"[73] zum Ziele hat, kann sein Grundsatz auch formuliert werden: „Hilf dem andern, daß er seine Bestimmung erfülle".[74] Solche Hilfe kann auf zweierlei Weise geleistet werden: durch Gestaltung der ‚Umwelt' oder durch direkte Förderung des andern. Im letzteren Fall handelt es sich um Erziehung im weitesten Sinn des Wortes. Erziehung ist somit der Inbegriff der Pflicht gegen andere Wesen, „für unsere Betrachtung gegen andere Menschen";[75] ja, sie ist die einzig notwendige und darum die einzig erlaubte Art der Auseinandersetzung, die den andern direkt zum Gegenstand hat. Da es unmöglich ist, die genaue Grenze zwischen dem werdenden und dem „ ‚nicht-mehr-werdenden' "[76] Menschen anzugeben, zieht H. diese umfassende Definition der spezielleren vor, wonach Erziehung sich auf die „bestimmungsgemäße Förderung des werdenden Menschen"[77] beschränken soll. — Aus diesen Bestimmungen geht hervor, daß die ‚Erziehung durch die Dinge', ‚das Schicksal' oder ‚durch Gott' ausgeschlossen wird. Nicht ausgeschlossen jedoch ist derjenige Sonderfall, wo Subjekt und Objekt in ein Individuum zusammenfallen: die Selbsterziehung. — Die Ausführungen über die einzig sinnvolle Auffassung der Erziehung werden noch dahin ergänzt, daß diese ein auf dauernde Gestaltung des

Zöglings gehendes einheitliches Ziel haben müsse, das grundsätzlich an dessen wahrem Wesen orientiert und damit im richtigen Sinne individuell sei.

7. Das letzte Ziel aller Erziehung: die Darstellung der Idee überhaupt durch innere Förderung des Menschen, muß im Hinblick auf den individuellen Anteil, den jeder Zögling in seiner Aufgabe hat, notwendig näher bestimmt werden. Der Besonderheit jeder persönlichen Bestimmung wegen kann jedoch ins allgemeine Ziel nichts über den Inhalt der Bestimmung aufgenommen werden. Es muß notwendig formal bleiben; formalistisch darf es deshalb nicht genannt werden, weil es für jeden Einzelfall ausdrücklich einen bestimmten Inhalt der Pflicht vorsieht. — Die persönliche Bestimmung eines Menschen zu entdecken, ist eine der schwierigsten Aufgaben der Erziehung. Ein verantwortungsbewußter Pädagoge darf sich nicht etwa damit begnügen, den Einzelnen „zur Erfüllung der für alle Menschen geltenden Pflichten"[78] erziehen zu wollen; denn da der Einzelne „nicht nur ‚Durchschnitt', sondern Besonderer"[79] ist, kann seine Bestimmung niemals richtig erfaßt werden, wenn man nur das von ihm verlangt, was alle andern auch tun sollen. Streng genommen gibt es überhaupt keine allgemein menschlichen Pflichten; denn was damit gemeint sein kann, sind immer nur „Verwandtschaften oder Aehnlichkeiten größern oder geringern Grades"[80]. Man kann wohl mit Bezug auf gewisse Menschentypen typische Bestimmungen unterscheiden, wohl gibt es eine typisch-menschliche Bestimmung überhaupt; „aber jeder Typus, im Sein wie in der Bestimmung ist ein ‚Ideal' "[81]; der normale oder typische Mensch ist als Einzelwesen nirgends anzutreffen.

Ist eine Näherbestimmung des allgemeinen Zieles nicht mit Bezug auf den Inhalt, so ist sie doch in formaler Hinsicht möglich. Den vier höchsten Kategorien des kulturellen Verhaltens entsprechend, unterscheidet H. vier Teilziele. Machen die beiden ersten: Normeinsicht und fromme Hingabe, die „gebildete Absicht"[82] aus, so gewährleisten die beiden andern: Wirklichkeitseinsicht und richtiges Handeln, deren richtige Ausführung.

Da die praktische Hingabe an das Seinsollende die Voraussetzung für das rechte Urteilsverhalten darstellt, fordert das erste Teilziel praktisch richtiges Verhalten mit Bezug auf die Idee. Gefordert wird, mit andern Worten, der rechte Wille, der sowohl die grundsätzliche Bereitschaft zum rechten Verhalten überhaupt als auch die Energie umfaßt, welche die Konstanz dieser Bereitschaft garantiert. — Das zweite Teilziel verlangt richtige Normeinsicht, d. h. rechtes Verständnis der Idee in ihrer individuellen Ausprägung. — Das dritte Teilziel geht auf rechte Urteilsfähigkeit, auf die Befähigung „der rechten Einsicht in die Wirklichkeit, sofern sie für die Erfüllung des individuellen Berufes in Betracht kommt"[83]; Urteilsfähigkeit bedeutet nichts anderes als Anwendung der Normeinsicht auf die Beurteilung der realen Verhältnisse im logischen und im wertenden Sinn. — Das im vierten Teilziel geforderte ‚Können' der Ausführung endlich, die Berufstüchtigkeit, ermöglicht die geforderte

Leistung; die Berufstüchtigkeit setzt ‚Lebenskraft' oder ‚Gesundheit' und ‚Geschicklichkeit' oder spezielles Berufstalent voraus.

Erst mit dem Vorhandensein dieser vier Fähigkeiten ist die Erfüllung der Bestimmung gewährleistet. Nach ihnen — die nicht in zeitlicher Trennung, sondern nebeneinander auszubilden sind — hat sich darum auch die Hilfeleistung des Erziehers zu richten. In den vier letzten Kapiteln erfährt jedes dieser Teilziele eine eingehendere Darstellung.

8. Zunächst ist vom rechten Willen die Rede. Er ist das Erste und Grundlegende, das alle Erziehung erstreben muß. „Der nach dieser Seite erzogene Mensch besitzt in seinem Willen zur Hingabe an das Absolute die Gewißheit, daß er ein notwendiges Werkzeug dieses Absoluten, ein ‚Mitarbeiter Gottes' ist."[84] Wer ‚einsieht', daß diese Hingabe an die absolute Autorität das einzig Notwendige ist, hat, wenigstens grundsätzlich, sich selbst, d. h. seine persönliche Idee, gefunden. Groß ist, wer „alles Bedingte dem einen, was not tut, zu opfern entschlossen ist: das individuelle Behagen wie die individuellen Schmerzen, den Affekt, den Aerger, die Liebhabereien, mit denen die meisten ihr Leben so gut es geht ausfüllen"[85]. Nur der Mensch des rechten Willens ist wahrhaft frei; nur er hat den echten Humor. Da in ihm „das g a n z e Ich in das bessere Ich aufgegangen"[86] ist, da Neigung und Pflicht, persönlicher und absoluter Wille eins geworden sind, besteht kein Gegensatz mehr zwischen ihm und der „wirklich schönen Seele"[87]. — Jede vom Geist der Hingabe getragene Förderung eines Menschen fällt unter den Begriff der religiösen Erziehung. Daß diese nicht mit dem ‚Religionsunterricht' irgendwelcher Art zusammenfallen kann, leuchtet ohne weiteres ein. Ebensowenig läßt sie sich mit dem ‚religionslosen Moralunterricht' gleichsetzen, der jenen bisweilen ersetzen soll; denn da es keine echte Sittlichkeit ohne Bereitschaft zur Hingabe an das Absolute gibt, ist ohne Bildung zur Frömmigkeit auch keine rechte Moral-Erziehung möglich.

Bedeutet die Bereitschaft den G r u n d s a t z des rechten Willens, so äußert sich dieser selbst in der K o n s t a n z der Hingabe: „der rechte Wille im vollen Sinn ist gleichbedeutend mit der unerschütterlichen Energie in der Anerkennung der Bestimmung für das Verhalten"[88]. Als „Ausführungs-Energie"[89] darf sie jedoch nicht mit der ‚Durchschlagskraft' verwechselt werden, „wiewohl sie für diese Kraft eine wesentliche Bedingung darstellt"[90]. Normative Energie „bedeutet nichts anderes als die Fähigkeit vollkommener B e h e r r s c h u n g der für das Individuum vorhandenen Kräfte im Dienste der Bestimmung"[91]; ihre Aufgabe besteht, mit andern Worten, darin, durch Lenkung der an sich wahllosen, dem Objekt preisgegebenen Triebe die Lebenskraft vor Zersplitterung zu bewahren. Sie kämpft also nicht gegen die Triebe als solche — diese sind ja „an und für sich weder gut noch böse"[92]; sie wollen ja gar nicht „unter allen Umständen"[93] etwas anderes als die Norm will, „sie wollen nur ‚leben', sich ausleben, sich aktivieren. Jede Richtung ist ihnen recht, in der sie das können"[94]. Der Kampf der normativen Energie gilt bloß der

Richtung der Triebe, s o f e r n diese der Bestimmung widerspricht: der Zügellosigkeit; es geht ihr um Beherrschung und nicht um Ausrottung. Der nach dieser Seite erzogene Mensch gliche daher nicht einem ‚Asketen', sondern einem Wagenlenker, der seine Pferde mit vollendeter Meisterschaft zügelt. Da er seiner normativen Kraft ganz sicher wäre, brauchte er sich vor seinen Trieben nicht zu fürchten: „als fügsame Diener schickte er sie hierhin und dorthin, wie seine Bestimmung es verlangte"[95]. Sein Selbstvertrauen wäre vollkommen; er brauchte den Mangel an Sicherheit nicht in Form des ‚schlechten Gewissens' zu spüren.

9. Ist der rechte Wille die ‚Form' der rechten Absicht, so gibt ihr die grundsätzliche Berufseinsicht den I n h a l t. Sie ist nicht unbedingt als „Fähigkeit des Wissens im Sinne der begrifflichen Bewußtheit"[96] zu denken; sie ist die einfache Sicherheit des Urteils gegenüber der Lebensaufgabe. Volle Berufseinsicht besteht in der Anwendung der Einsicht in das Rechte überhaupt, dies sowohl im Fall der eigenen Pflicht als auch in dem der fremden Bestimmung. Ihr „psychologischer Ort"[97] ist das, „was wir Gewissen im weitesten Sinne des Wortes nennen"[98]. Das Gewissen ist eine Grundfunktion der Persönlichkeit und als solche der Inbegriff des normativen Erlebens überhaupt. Seiner formalen Eigenart entsprechend, gilt es, auch als empirisches, stets unbedingt; mit Bezug auf den Inhalt dagegen kann, angesichts der Erfahrung des Widerspruchs und der Wandlung, die M ö g l i c h k e i t des Irrtums nicht geleugnet werden. Sie ist wohl die Ursache dafür, daß man sich bemüht, die Menschen auf eine weniger verdächtige Quelle zu verweisen: jene ‚Offenbarung', die Gott nur einzelnen begnadeten Individuen zuteil werden läßt. Da jedoch das Erlebnis der göttlichen Offenbarung nur in der Form der unmittelbaren Wahrheitsüberzeugung möglich ist, ist das Gewissen auch in diesen Fällen unter allen Umständen d e r Ort der Einsicht in die Forderung des Unbedingten. Es k a n n irren, aber es s o l l nicht irren; es ist unsere Pflicht, den Inhalt der persönlichen Bestimmung richtig zu erfassen. Das Vertrauen, das zur rechten Einstellung gehört, „bedeutet auf diesem Punkte nichts anderes, als daß die Lösung dieser Aufgabe grundsätzlich möglich ist, — wenn auch diese Möglichkeit für jeden einzelnen und für die Gesamtheit des Seienden einen unendlichen Weg vor sich sehen sollte. Die Losung heißt auch hier, wie gegenüber der Pflicht aller Idee-Realisierung: Arbeiten ohne Unterlaß, auf daß die Idee in uns Gestalt gewinne."[99]

In den weiteren Ausführungen des Kapitels unternimmt es H., die wahre Natur des Gewissens-Irrtums herauszustellen. — Alle ‚gewöhnlichen' Wünsche, „also zunächst auch alle Ideale"[100], stammen aus der Triebhaftigkeit. Nur wenn ein Mensch es fertig bringt, alle diese Wünsche der Norm zu unterstellen, ist er imstande, sein persönliches, der Idee entsprechendes Ideal zu finden. Solange das Gewissen noch Irrtümer und Widersprüche kennt, stimmt sein Inhalt noch nicht mit der Idee überein. Der Grad der Uebereinstimmung ist direkt von der Stärke des rechten Willens abhängig: Erst die gänzliche Hingabe an die Pflicht schafft mit

dem reifen, erzogenen Gewissen „das vollkommene Organ der unbedingten Wahrheit"[101]. — Nicht minder als die Freiheit von Triebwünschen und Triebfixierungen verlangt wahre Gewissensbildung die grundsätzliche Freiheit von jeder menschlichen Autorität. Die Bestimmung kann einem Zögling niemals ‚beigebracht' werden. — Da der Weg zum direkten Erfassen der Idee im Gewissen oft durch das Gepacktwerden von ihrer Offenbarung in der ‚fremden' Wirklichkeit hindurchgeht, ist neben der unmittelbaren Gewissenseinsicht auch die „Symbol-Verständnisfähigkeit"[102] zu pflegen.

10. Im zehnten Kapitel ist von der Urteilsfähigkeit die Rede. — Nach ihrer logischen Seite soll der Zögling imstande sein, „richtig festzustellen, was er sich gegenüber hat"[103]. Es kann sich hier nicht um das ‚dogmatische' Darbieten fertiger Urteile, sondern nur um die Erziehung zum selbständigen Beobachten und Denken handeln. Alles richtige Urteilen setzt eine disziplinierte, der Wirklichkeit gerechtwerdende ‚Phantasie' oder ‚Bildproduktion' voraus. Da wir unmittelbar nur unser eigenes Wesen und auch dieses nur teilweise in seiner Wesenhaftigkeit uns gegenüber haben, die ganze übrige Wirklichkeit dagegen nur als sinnliche Erscheinung gegeben ist, kommt dem Symbolurteil besondere Bedeutung zu. Es vollzieht sich notwendig in zwei Etappen: in der richtigen Konstatierung der Symboltatsachen einerseits und in deren Verstehen anderseits. Da uns Menschen in der ‚Deutung' der Erscheinungen Schranken gesetzt sind, kann die Pflicht der Erziehung nur darin bestehen, den Zögling innerhalb der allgemein-menschlichen Möglichkeit zum Verständnis zu befähigen, d. h. ihn im wesentlichen „zur Deutung menschlichen Wesens aus seiner leiblichen Erscheinung"[104] zu bringen.

Dem logischen Urteil steht die Wertbeurteilung zur Seite. Ein Wesen wird dann richtig bewertet, wenn sein urteilendes und praktisches Verhalten gegen Idee und Wirklichkeit an seiner Bestimmung gemessen wird. Auch in diesem Zusammenhang ist die Bewertung des symbolischen Ausdrucks, die ästhetische Wertung, ganz besonders wichtig. Da in ihr immer die Ausdruckswahrhaftigkeit des Wesens selbst beurteilt wird, wir aber nur den Menschen in seiner Wesenhaftigkeit verstehen können, kommt er allein für die eigentlichen ästhetischen Urteile in Frage; diese erstrecken sich denn auch auf seine gesamte direkte und indirekte Selbstdarstellung in sinnlichen Symbolen. — Im uneigentlich-bildhaften Sinn urteilen wir ästhetisch jedoch auch über sinnliche Erscheinungen, die nicht als symbolische Darstellungen menschlicher Wesenhaftigkeit gelten können. H. sucht die Bedeutung dieser Tatsache an einem Spezialfall des ästhetischen Urteils, am Schönheitserlebnis, verständlich zu machen. Das Schönheitsurteil einer Landschaft gegenüber z. B. ist möglich, weil uns Ideehaftes auch an einem nicht verständlichen Symbol aufgehen kann. Ein der Form nach ästhetisches Urteil kommt dadurch zustande, daß wir, gewissermaßen hypothetisch, einen Träger der Offenbarung des Idealen setzen. Nur durch diese ‚Personifikation' der Landschaft vermögen wir ihr sinnliches Bild als wahren Ausdruck eines

von der Idee durchstrahlten Wesens zu fassen. Als Schönheitsurteil „mit hypothetisch-personifizierender ‚Konstruktion' eines Trägers der Idee-Offenbarung"[105] geht es nur der Form nach auf Ausdruckswahrheit, sachlich dagegen direkt auf die Idee. Richtig kann daher ein solches Schönheits- oder Geschmacks-urteil nicht im ästhetischen Sinn, sondern nur im Sinn des richtigen Urteils über die Idee sein. Geschmack hat demnach, wer, kraft seiner Einsicht in die Idee, Schönheitswertungen richtig auszuführen vermag; geschmacklos ist, wer Schönheit sieht, wo keine ist, wer also wirklich Ideales mit scheinbar Idealem verwechselt. Das Geschmacksurteil als solches (nicht als ästhetisches) gehört daher unter das urteilende Verhalten gegen die Idee und nicht unter dasjenige gegen die Wirklichkeit. Geschmacksbildung gehört also wohl zur Aufgabe der Erziehung, nur nicht direkt zur ästhetischen Erziehung. „Wir sollen Geschmack haben, denn wir sollen Idee spüren und richtig erfassen, wo immer sie sich offenbart, — ob wir den wesenhaften Träger dieser Offenbarung in seiner Wesenhaftigkeit kennen oder nicht... Das eigentlich ästhetische Schönheitsurteil wird dadurch, sofern es Schönheitsurteil ist, ebenfalls erzogen."[106] — Eine umfassendere Analyse des ästhetischen Urteils müßte vor allem darauf hinweisen, daß ein ästhetisch Gebildeter das Wesen nicht durchaus kennen muß, da sich ihm die Echtheit oder Unechtheit aus dem Ausdruck selbst ergibt. — Mit diesen Ausführungen ist gezeigt, daß auch die ästhetische Urteilsfähigkeit zum erzogenen Menschen gehört. Da auch das praktische Verhalten gegen die Wirklichkeit, sofern es in deren richtiger Erforschung besteht, zu den Bedingungen der Urteilsfähigkeit gehört, hat die Erziehung auch die Forschertätigkeit des Zöglings in ihr Ziel aufzunehmen.

11. Das elfte Kapitel endlich befaßt sich mit dem letzten der vier Teilziele: der Berufstüchtigkeit. Ihre beiden Komponenten sind Gesundheit und Geschicklichkeit oder Talent.

Ein Mensch ist gesund, wenn er genügend Kräfte besitzt und über sie zu verfügen versteht; er ist krank, wenn seine Triebhaftigkeit dem rechten Willen nicht gehorcht. Weil die Durchführung der Lebensaufgabe Gesundheit notwendig voraussetzt, muß ihre Pflege ein wichtiges Anliegen der Erziehung sein.

Unter Geschicklichkeit oder Talent wird „die Fähigkeit der zweckmäßigen Anwendung der disponiblen Kraft auf diejenige Wirklichkeitsart, deren Gestaltung gefordert ist"[107], verstanden. Die ‚natürlichen' Berufsanlagen müssen durch selbständige Betätigung des Zöglings zu ihrer höchsten Leistungsfähigkeit erzogen werden. Jeder hat aber auch berufswidrige Talente, ‚gefährliche Anlagen'. Aufgabe der Erziehung ist es, sie zu erkennen und ihre Kräfte für die ‚richtigen' Talente zu gewinnen. — Damit hängt die Erziehung zur Konzentration der Talente zusammen. Wer seine Bestimmung im Sinne der ganzen, durchschlagenden Leistung erfüllen will, darf nicht ‚alles' sein oder können wollen. Die Berufstüchtigkeit besteht nicht zuletzt im Ernstmachen mit der grundsätzlichen Aus-

wahl unter den Anlagen. Auf ‚Steckenpferde' zu verzichten, ist keineswegs immer leicht. „Aber das Leben ist kein Spiel, es ist Arbeit. Wobei natürlich dem Spiel als ‚Erholung', d. h. im Grunde als Kräftigung für die Arbeit seine positive Rolle gewiß zufällt. Nur darf es nie die Stelle der Arbeit einnehmen, noch sich ... als Arbeit ausgeben."[108]

Weil restlose Unterstellung der natürlichen Anlagen unter die bestimmungsgemäße Leistung verlangt wird, darf auch kein Talent jemals ‚um seiner selbst willen' ausgebildet werden. „Der Virtuosen-Kult des sogenannten Publikums darf uns ... nicht verführen. Es ist nicht alles richtig, was man beklatscht."[109] — Noch schlimmer ist der Kultus des vollkommenen, ‚allseitig gebildeten' Ich, den viele treiben und dabei gar nicht merken, „daß das eine eitle und bestimmungswidrige Vollkommenheit ist. Die wirkliche Vollkommenheit für ein Individuum besteht in der vollkommenen Pflichterfüllung oder in der Fähigkeit dazu, und gerade diese Vollkommenheit verlangt Konzentration und Opferung der kleinen Talentchen, also Opferung der sogenannten Allseitigkeit zugunsten einer entschlossenen, der eigenen Sonderbestimmung angepaßten Einseitigkeit oder ‚Wenigseitigkeit'"[110]. Die großen individuellen Verschiedenheiten mit Bezug auf die Vielseitigkeit dürfen dabei nicht übersehen werden. In der Erziehung gilt es, diesem Wahn, der sowohl in der Linie der Elterneitelkeit als auch eines gewissen ‚Bildungsideals' liegt, mit allen Mitteln entgegenzuarbeiten.

Trotz ihrer Verschiedenheit haben alle erzogenen Talente etwas gemeinsam: sie dienen der Sittlichkeit, der gestaltenden Erfüllung der Bestimmung. Das gilt auch von der Geschicklichkeit in der Symbolgestaltung, dem ästhetischen Talent. Symbolgestaltung ist immer Sache eines Wesens im Sinne wahrhaftiger Selbstdarstellung in sinnenfälligen Zeichen. Das Darstellungsvermögen des Künstlers ist ein Spezialfall dieses Ausdrucksvermögens überhaupt. Ihm ist es gegeben, über die direkte Selbstäußerung hinaus, die Idee, welche in ihm lebt, „durchschlagender, eindringlicher, offenbarungskräftiger zu gestalten als die andern es können"[111]. Auch dies Ausdruckstalent bedarf selbstverständlich der Pflege.

Damit ist das Ziel einer objektiv sinnvollen Erziehung nach seinen umfassendsten Gesichtspunkten entwickelt. Da die Möglichkeitsfrage nicht zur Zielfrage gehört, braucht ein großes Problem in diesem Zusammenhang nicht erörtert zu werden: die Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Erfüllungsmöglichkeit der Bestimmung. Soviel steht zweifellos fest: Die Frage, ob sich nur beim Einzelnen oder beim Menschen überhaupt Schranken der Kulturfähigkeit finden, ist berechtigt. „Es wäre tragisch, wenn unsere Pflicht uns Menschen Ziele wiese, die wir nach unserer Anlage unmöglich jemals ganz erfüllen könnten."[112] Sie müßten aber trotzdem unsere Ziele bleiben, denn „ein normativ begründetes Ziel läßt nicht mit sich markten"[113]. — Soweit die Inhaltsangabe.

Zunächst vergleichen wir nun die Ergebnisse der Besinnung „Ueber das Gewissen" mit den entsprechenden Ausführungen im „Ziel der Erziehung". Wir stellen erst die gemeinsame Grundüberzeugung heraus und führen dann die wichtigsten Ergänzungen an, welche die letztgenannte Schrift enthält.

Die beiden Fassungen stimmen in den wesentlichsten Punkten überein: Sinn und Ziel des Lebens ist die vollkommene und endgültige Darstellung der universalen Idee, die nichts anderes ist als der Inbegriff aller individuellen Ideen, die trotz ihrer Verschiedenartigkeit eine innere Einheit bilden. Da das empirische Sein seiner Natur nach immer bedingt und als solches der Möglichkeit der Inkonstanz ausgesetzt ist, kann es sich niemals um ‚Realisation' der Idee, sondern nur um ihre ständige und stets erneute Darstellung in der Wirklichkeit handeln. Dementsprechend ist das Endziel nicht die Vollendung im Sinn „des ruhenden Seins": Endziel ist vielmehr der Zustand der ethischen Vollkommenheit, d. h. der bestimmungsgemäße Zustand des lebendigen Lebens. — Liegt die Bestimmung der Wirklichkeit in der endgültigen Darstellung des Seinsollenden überhaupt, so besteht die Bestimmung des Menschen darin, sich seinerseits durch grundsätzliche Hingabe an das Gute, durch konstante Erfüllung seines persönlichen Berufs oder doch die ständige Bereitschaft dazu, in den Dienst dieser letzten Aufgabe zu stellen. Wegleitend ist ihm dabei seine persönliche Idee, die unerschütterliche Wächterin und Führerin mit ihrem untrüglichen Urteil, welche als ewiges Urbild in Form des allem ethischen, logischen und ästhetischen Verhalten Richtung weisenden Gewissens in die empirische Welt hereinragt. Mit dem Hinweis, daß dem Gewissen wohl mit Bezug auf die Form, nicht aber mit Bezug auf den Inhalt unbedingte Geltung zukommt, ist die Grundlage für das Verständnis der Möglichkeit von Gewissensirrtümern und Gewissenskonflikten geschaffen. Dieser Möglichkeit wird in der ersten Fassung durch die Unterscheidung von idealem und empirischem Gewissen, in der zweiten durch diejenige von objektivem und subjektivem Urteil Rechnung getragen. In beiden Schriften findet sich weiterhin die Trennung von Gewissens- und Wunschideal. Hier wie dort

wird schließlich auch darauf hingewiesen, daß die Berufseinsicht nicht unbedingt in bewußter Form vorhanden sein müsse.

Als Ergänzungen finden sich im „Ziel der Erziehung" vor allem mit Bezug auf drei Stellen erläuternde Bemerkungen. — Von zentraler Bedeutung ist die Antwort, die H. gibt auf die Frage nach dem Verhältnis des in der ersten Fassung „rein in seiner e t h i s c h e n Qualität gefaßten Gewissens"[114] und der Frömmigkeit, samt den Formen, die sie „im empirischen Leben des einzelnen und der Gemeinschaften annimmt und angenommen hat"[115]. Daß ein Zusammenhang, und zwar ein nicht ganz leicht zu bestimmender, zwischen den beiden besteht, geht schon aus der Schrift „Ueber das Gewissen" hervor[116]. Näher darauf einzutreten, verbieten dort die der Arbeit gesteckten Grenzen. Ein erster Hinweis liegt jedoch bereits in der Feststellung, daß die Bestimmung, der sich alle, die Gewissen spüren, verantwortlich fühlen, „nicht durch menschliche Autoritäten"[117], sondern schlechthin gesetzt ist. — Im „Ziel der Erziehung" wird diese Andeutung im Verlauf der Untersuchung immer genauer ausgeführt. Ausgehend vom normativen Erlebnis, stellt H. zunächst fest, daß „ein a n d e r e s als wir sind"[118] im Urteil ‚spricht', daß wir uns, obwohl wir, psychologisch gesprochen, selber urteilen, als Objekt der Beurteilung eines „Ueber-Subjektiven"[119] erleben, dem wir schlechthin verpflichtet sind. Im vierten Kapitel „Idee und göttlicher Wille" wird dann diese erlebte „überempirische Notwendigkeit"[120] mit dem „göttlichen Willen"[121], die grundsätzliche Hingabe an die Idee mit Frömmigkeit gleichgesetzt. An späterer Stelle findet sich endlich der Hinweis, daß in diesem Willen zur Hingabe an das Absolute die Gewißheit lebe, „ein notwendiges Werkzeug dieses Absoluten, ein ‚Mitarbeiter Gottes' "[122], zu sein. — Das Ergebnis der ganzen Untersuchung läßt sich wie folgt zusammenfassen: Frömmigkeit ist ihrem Wesen nach immer n o r m a t i v e Frömmigkeit, d. h. Entschluß und Bereitschaft zum rechten Verhalten überhaupt, grundsätzliche Hingabe an den göttlichen Willen, der sich in der Forderung der Idee offenbart. Frömmigkeit ist nie mit einer bestimmten Ueberzeugung „vom I n h a l t des Guten"[123] identisch; sie verhält sich zur ethischen Ueberzeugung, wie

die „Anerkennung der Idee zur Vorstellung vom bestimmten Inhalt ihrer Forderungen"[124]. Daraus geht hervor, daß es weder eine Frömmigkeit ohne ethische Ueberzeugung noch eine ethische Ueberzeugung ohne Frömmigkeit gibt: als f o r m a l e und i n h a l t l i c h e Seite jedes Normerlebnisses gehören beide notwendig zusammen. — Die Tatsache, daß die empirischen Religionsformen sowohl der Form wie dem Inhalt nach voneinander abweichen, wird auf die beiden — unter sich zusammenhängenden — Unterschiede der Kraft und der Reinheit der frommen Einstellung zurückgeführt.

Ergänzende Betrachtungen finden sich zweitens mit Bezug auf die Frage, ob ideales und empirisches Gewissen jemals übereinstimmen oder überhaupt übereinstimmen können. — In der Schrift „Ueber das Gewissen" vertritt H. die Auffassung, daß das empirisch-psychologische Gewissen sich inhaltlich mit dem idealen decken k ö n n e, wenn es auch meistens nicht der Fall sei[125]. — Auch im „Ziel der Erziehung" betont er zunächst, daß das subjektive Urteil nur im besten Fall, „nur möglicherweise"[126], mit dem objektiven übereinstimme. An der gleichen Stelle wird jedoch auch der Gedanke ausgesprochen, daß eine solche Uebereinstimmung „vielleicht aber überhaupt nie"[127] möglich sei. Daß H. zu dieser Frage nicht endgültig Stellung nimmt, geht deutlich hervor aus Sätzen wie: Das Falschhören der Bestimmung ist möglich, „weil das Individuum nicht recht hören k a n n*) oder will"[128], oder: Der göttliche Wille muß sich „selbst trotz unserer m o m e n t a n e n*) oder d a u e r n d e n*) Unzulänglichkeit"[129] notwendig erfüllen. Wendungen wie: „W ä r e*) die Gewissenseinsicht durchaus fehlerfrei"[130], „h ä t t e n*) wir diesen rechten Willen und damit die Fähigkeit der Hingabe an die Idee"[131], w ä r e*) ... die grundsätzliche ... Bereitschaft ... vollkommen"[132] und vor allem die Schlußbemerkung, daß es tragisch wäre, „wenn unsere Pflicht uns Menschen Ziele wiese, die wir nach unserer Anlage unmöglich jemals g a n z*) erfüllen könnten"[133], weisen zum mindesten auf starke Zweifel an der Möglichkeit einer eindeutigen Haltung hin. Aber ihnen steht das zur rechten Einstellung notwendig gehörende Vertrauen in die grundsätzliche Lösbarkeit der Aufgabe gegenüber. Wenn die Lösung der Aufgabe auch „für jeden einzelnen und für die Ge-

samtheit des Seienden einen u n e n d l i c h e n*) Weg vor sich sehen sollte"[134]: wer den rechten Willen hat, ist entschlossen, ohne Unterlaß an der Darstellung der Idee zu arbeiten.

Die dritte Ergänzung bezieht sich auf die Begriffe: Bestimmung, Wesen, Wirklichkeit. — Die in der ersten Fassung offengelassene Frage, ob alles Seiende in dem Sinn Wesen sei, daß es seine Bestimmung als notwendig zu erfüllende Aufgabe erlebt, wird hier bejaht. Mit dieser Entscheidung gewinnen die Begriffe Bestimmung, Wesen, Wirklichkeit ihren eindeutigen Sinn. Es gibt nun nicht mehr Material der Pflicht, das lediglich eine „Bestimmung" hat und solches, „das selber wieder Wesen sein kann", sondern alles Wirkliche ist zugleich wesenhaft im eigentlichen Sinn, erlebt also seine Bestimmung als zu erfüllende Aufgabe. Die übliche Zweiteilung des Materials der Pflicht in Wesen, die ‚unsere' Daseinsform besitzen, und Dinge muß daher notwendig in der Weise korrigiert werden, daß das, was wir ‚Ding' nennen „in unserer Vorstellungswelt"[135], entweder nur scheinbar dinghaft und in Wahrheit wesenhaft oder nicht wesenhaft, damit aber auch nicht wirklich ist. H. begnügt sich mit dieser Andeutung. Wie die Entscheidung auch ausfallen möge: auf jeden Fall ist mit dieser These eine einheitliche Auffassung der Wirklichkeit begründet.

Bevor wir zum zweiten Vergleich übergehen, der ausführlicheren Gegenüberstellung des „Ziel der Erziehung" und der frühen Aufsätze, abschließend noch ein Wort über das Verhältnis des ersteren zu den übrigen Schriften aus den Jahren 1910 bis 1917. Von den beiden, der „Philosophie mit Bezug auf den werdenden Menschen" zugewiesenen Aufgaben: der Besinnung über Ziel und Methode, ist die erste erfüllt. H. hat die menschheitliche und individuelle Ausprägung der universalen Idee in einer Weise bestimmt, die der in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe begründeten Grundüberzeugung durchaus entspricht. Auch hier fehlt es nicht an Hinweisen auf die relativen Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich von seiten des Menschen der vollendeten Darstellung des Seinsollenden entgegenstellen. Ja, die Bedenken sind in dieser Schrift so zahlreich und erheblich, daß sich H., über die Gewißheit der momentanen oder dauernden Unzulänglichkeit e i n z e l n e r Individuen hin-

aus, sogar die Frage aufdrängt, ob nicht der Mensch als solcher von sich aus unfähig sei, seiner Bestimmung gerecht zu werden. Sie wird zwar, als außerhalb der Zielfrage stehend, nicht beantwortet; aber schon die Frage an sich ist ein deutlicher Beleg dafür, daß sich die Einsicht in die Bedeutung der „bestimmungswidrigen" Faktoren noch vertieft hat.

Nun also der Vergleich zwischen dem „Ziel der Erziehung" und den im ersten Kapitel behandelten Schriften. Vorausgeschickt sei, daß wir selbstverständlich nicht im einzelnen auf die dort aufgezeigten Unterschiede eingehen können, sondern uns darauf beschränken müssen, die sich aus den drei Aufsätzen ergebende Grundauffassung mit dem in der ersten pädagogischen Hauptschrift vertretenen Standpunkt in Beziehung zu setzen.

Neu sind vor allem die in den ersten fünf Kapiteln dieses grundlegenden Werkes enthaltenen „philosophischen Ausführungen"[136] zum Zweck der Begründung des Erziehungszieles. Die früher als selbstverständlich vorausgesetzte Ueberzeugung von der Notwendigkeit der Erziehung wird hier durch die Darlegung der eigentlichen Bedeutung des Normerlebnisses in ihrer absoluten Gültigkeit aufgezeigt. Erziehung läßt sich einzig mit dem Recht der imperativen Notwendigkeit, der einzig objektiven Notwendigkeit, die es überhaupt gibt, als eine notwendige Art der Realisierung der Idee begründen. Erziehung ist nie nur zweckmäßig, sondern stets vom göttlichen Willen, dem Inbegriff alles Anspruchs, absolut gefordert. Wir Menschen können gar nicht anders, als objektiv gültigen Wert anzuerkennen und uns damit grundsätzlich in den Dienst der Darstellung des Seinsollenden in der Welt, also auch in den Dienst der Erziehung, zu stellen.

Auch über den Begriff der Erziehung finden sich ausführlichere Erörterungen. Der früheren Auffassung durchaus entsprechend ist die Ausscheidung der Erziehung ‚durch die Dinge', ‚durch das Schicksal', ‚durch Gott' und die Einbeziehung der Selbsterziehung. Während im Aufsatz „Was soll aus unsern Kindern werden?" unter Erziehung die wahrhafte Förderung des heranwachsenden Menschen in jeglicher Hin-

sicht verstanden wird, wird im „Ziel der Erziehung" Erziehung zunächst zum Inbegriff der Pflicht gegen andere Wesen überhaupt; dieser umfassendsten Bestimmung folgt jedoch die, mindestens für die vorliegende Betrachtung selbstverständliche, Einschränkung der pädagogischen Pflicht auf andere Menschen auf dem Fuße. Diese Auffassung der Erziehung unterscheidet sich von der früheren in doppelter Hinsicht. Der erste Unterschied ist dadurch gegeben, daß H. infolge der Unmöglichkeit, zwischen dem werdenden und dem „nicht-mehr-werdenden" Menschen eine genaue Grenze zu ziehen, es unterläßt, den Begriff der Erziehung auf pädagogische Maßnahmen mit Bezug auf den heranwachsenden Menschen einzuschränken; der zweite liegt darin, daß er unter Erziehung nur noch „die direkte*) Art des richtigen, pflichtgemäßen und damit sinnvollen Verhaltens gegen den andern"[137] versteht, während er früher ausdrücklich sowohl die innere als auch die äußere, die ‚Umwelt' gestaltende Hilfe einbezieht.

Die Umschreibung des allgemeinen Erziehungszieles stimmt, wenigstens in formaler Hinsicht, sowohl mit Bezug auf den Einzelnen als auch die Gesamtheit in beiden Fällen überein. — Wenn H. 1907 vom Erzieher verlangt, daß er aus dem Kinde das machen solle, was es ganz von sich selbst aus machen würde, wenn es schon Einsicht in seine Natur hätte, oder wenn er betont, daß es in der Erziehung nicht um Einpflanzung von etwas Neuem, sondern einzig um das Besorgen und Wachsenlassen dessen handelt, was da ist und was gut ist, so deckt sich das durchaus mit der 1917 aufgestellten Forderung, dem andern zu helfen, seine Bestimmung zu erfüllen, oder mit der Feststellung, daß richtige Erziehung ein auf dauernde Gestaltung des Zöglings gehendes Ziel haben müsse, das grundsätzlich an dessen wahrer Natur orientiert und damit im richtigen Sinn individuell sei. — Auch hinsichtlich des Verhältnisses des Einzelnen zum Ganzen wird hier wie dort betont, daß niemals die persönliche Vollkommenheit, sondern stets die Vollendung des Ganzen letztes Ziel sein dürfe. Die an und für sich etwas unbestimmten Formulierungen im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908), wo gesagt wird, der Einzelne habe im Interesse des Ganzen nach persönlicher Vollkommenheit zu streben,

er solle, innerhalb seiner Individualität, „ein Ganzes, in sich selbst Vollendetes"[138] sein, werden im Kapitel über die Berufsbildung in einer jedes Mißverständnis ausschließenden Weise präzisiert. Selbstverständlich ist, daß es sich dabei niemals um die bestimmungswidrige Vollkommenheit des allseitig gebildeten Ich handeln kann, wie sie der vom Vollkommenheitswahn Besessene erstrebt. Darüber hinaus wird betont, daß aber auch eine persönliche Vollkommenheit im Sinne der Ausbildung sämtlicher vorhandener Anlagen nicht in Frage kommen kann, weil ja gerade die vollkommene Pflichterfüllung eine Auswahl unter den Talenten, einen grundsätzlichen Verzicht auf Allseitigkeit zugunsten einer entschlossenen „Einseitigkeit oder ‚Wenigseitigkeit' "[139], verlangt.

Bevor wir die Bestimmungen des allgemeinen Erziehungszieles nun auch mit Bezug auf ihren Gehalt miteinander vergleichen können, muß zunächst ausführlicher von den einzelnen Teilzielen die Rede sein. Nach den ersten Aufsätzen setzt das allgemeine Erziehungsziel die innerlich ausgeglichene, wahrhaft glückliche Persönlichkeit und damit die sich organisch ins Ganze einfügende Pflege sowohl der — die Ausbildung der intellektuellen Kräfte umfassenden — sittlichen als auch der religiösen und ästhetischen Fähigkeit voraus. Im „Ziel der Erziehung" verlangt H. im Namen des allgemeinen Ziels die Pflege und Förderung von vier Fähigkeiten, nämlich: rechter Wille, Berufseinsicht, Urteilsfähigkeit und Berufstüchtigkeit. Wir haben zu untersuchen, wie sich die beiden Gruppen von Teilzielen zueinander verhalten. Zu diesem Zweck setzen wir jedes der drei früheren zu den vier späteren in Beziehung.

Zunächst wenden wir uns der religiösen Erziehung zu, die im Aufsatz „Was soll aus unsern Kindern werden?" (1907) im Hinblick auf die Bedeutung für die Gesamterziehung an erster Stelle steht und auch im Vortrag „Die Erziehung zum Schönen" (1908) als im ganzen Erziehungswerk „notwendiges und bedeutsames"[140] Glied bezeichnet wird. — Erinnern wir uns nochmals kurz, was Religiosität nach der damaligen Auffassung ist: Der religiös erzogene Mensch ist imstande, die innere Harmonie sei-

ner Seele auch angesichts der Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit zu bewahren. Kraft seines gläubigen Gottvertrauens erscheint ihm kein Schicksal mehr als absoluter Widersinn; kraft seiner Hingabe vermag er sein Glück auch im Unglück zu finden. Die so verstandene Frömmigkeit setzt demnach die Erschütterung des Glaubens an die menschliche Kompetenz voraus. Der Idealzustand der möglichst gesteigerten gegenseitigen Förderung kann also, falls er überhaupt erreicht werden soll, nur durch Gott, und zwar trotz der Unzulänglichkeit der Menschen, verwirklicht werden. Was Gott letztlich vorhat, darüber weiß der Fromme nicht Bescheid.Er weiß nur eines: daß die im Gewissen erlebte Notwendigkeit alles Handeln als ideelles Ziel zu lenken bestimmt ist, und daß er jederzeit so zu handeln hat, als ob dies Ziel erreicht werden könnte oder müßte.

Dieser Art Frömmigkeit steht im „Ziel der Erziehung" die normative Frömmigkeit gegenüber, die mit der Hingabe an die Idee, dem Inbegriff des im Gewissen erlebten Anspruchs, zusammenfällt. H. vertritt hier die Auffassung, daß Gott im Normerlebnis nicht nur von uns verlange, unser Verhalten ständig am Seinsollenden zu messen, sondern daß es sein persönlicher Wille sei, die sinnverwirrte Wirklichkeit zu einer sinnvollen umzugestalten. Damit wird das gläubige Vertrauen in die göttliche Führung zu einem Wissen um die Absichten Gottes. Frömmigkeit bleibt Hingabe an das Unbedingte, den göttlichen Willen; aber dieser wird nicht mehr als geheimnisvoller Lenker des Schicksals, sondern als absolut fordernder, sich mit der als Pflicht erlebten Notwendigkeit identifizierender Wille erlebt. Ist nach der früheren Auffassung nur derjenige fromm, der den Zwiespalt zwischen Sollen und Können im Vertrauen auf Gott mutig erträgt, so ist es hier jeder, der grundsätzlich bereit ist, dem Rufe des Gewissens Folge zu leisten. Damit ist Frömmigkeit zur formalen Seite jedes Normerlebnisses geworden, der notwendig eine ethische Ueberzeugung als inhaltliche Ergänzung zur Seite steht.

Auch im „Ziel der Erziehung" fehlt es, wie wir gesehen haben, nicht an Zweifeln an der Tauglichkeit des Menschen, Gott als Werkzeug bei der Realisierung seines Heilsplans zu dienen. H. beantwortet hier zwar, als außerhalb der Zielfrage

liegend, die Frage, ob der Mensch momentan oder dauernd unfähig sei, die als letztes Ziel erlebte Notwendigkeit jemals zu erfüllen, nicht, weist aber doch auf die Tragik hin, die bestünde, wenn es das Schicksal d e s Menschen wäre, dauernd ein ewig forderndes, aber niemals erreichbares Ziel vor Augen zu haben. — Diese „tragische" Situation wird in den ersten Aufsätzen als wirklich vorhanden vorausgesetzt, besteht doch dort das Hauptanliegen der religiösen Erziehung gerade darin, dem Menschen auch angesichts dieser Tatsache zu einer möglichst gläubigen Einstellung zu verhelfen.

Von religiöser Erziehung in diesem Sinne kann daher im „Ziel der Erziehung" nicht die Rede sein; sie ist mit keinem der vier Teilgebiete gleichzusetzen. Eine Beziehung zu dem die gebildete Absicht mitbedingenden ersten Teilziel des rechten Willens ist immerhin vorhanden. Sie besteht darin, daß beiden Arten von Frömmigkeit die grundsätzliche Hingabe an den, freilich auf verschiedene Weise verstandenen, g ö t t l i c h e n W i l l e n gemeinsam ist.

Damit ist die religiöse Erziehung im Sinn der frühen Aufsätze wohl aus der Zielbestimmung gestrichen, nicht aber ohne weiteres aus der Erziehung überhaupt ausgeschaltet. Ihre mögliche Bedeutung ergibt sich aus der Beantwortung der Frage, ob der Mensch als solcher imstande sei, seine Bestimmung zu erfüllen. Wird die Frage grundsätzlich bejaht, dann hat die religiöse Erziehung im Rahmen der Gesamterziehung überhaupt keinen Platz; fällt der Entscheid negativ aus — entweder weil wir Menschen dauernd unfähig sind, die Pflicht in ihrer Reinheit zu erfassen, oder weil wir nicht imstande sind, die rein erfaßte Pflicht jemals zu erfüllen —, dann liegt ihre Aufgabe klar zu Tage. Sie wäre um so bedeutsamer, als es sich nun nicht bloß darum handelte, die Menschen einem Gott, dessen Absichten unerforschlich sind, sondern einem Gott gegenüber, der das Seinsollende realisieren will und sich trotzdem untaugliche Mittel geschaffen hat, zu gläubigem Vertrauen zu führen. Wir werden in späterem Zusammenhang auf diese Frage zurückkommen.[1])

[1]) Anmerkungsweise sei, in Form einer nicht auf Vollständigkeit Anspruch erhebenden Skizze, auf die Stufen des Bedeutungswandels hinge-

Einfacher zu beantworten ist die Frage nach dem Verhälthältnis der sittlichen Erziehung im früheren Sinn zu den vier späteren Teilzielen. Die sittliche Erziehung, deren Forderungen am schärfsten im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) und im Korreferat über die Ergebnisse der Rekrutenuntersuchungen (1908) umrissen sind, verlangt nicht nur

---

wiesen, den die Begriffe Gott und Frömmigkeit in den Jahren 1908—17 durchgemacht haben.

Im Aufsatz „Ist die Theologie eine Wissenschaft" (1908) stellt H. zunächst fest, daß die Mannigfaltigkeit dessen, was Religion heißt, der Beschreibung und noch mehr der „Schematisierung" zu spotten scheint (6). In der Tat: Frömmigkeit, „ein so kompliziertes und auf mannigfache Weise in verschiedenen Menschen entstehendes Phänomen kann unmöglich weder in seinen Aeußerungsweisen noch in seinen Qualitäten überall und bei allen Frommen gleich beschaffen sein" (8); es gibt unendlich verschiedene Arten von Religiosität und muß sie geben. — Trotzdem läßt sich in all den Erscheinungen, die wir unter dem Sammelnamen ‚Religion' zusammenfassen doch, wenn auch fast nur in formaler Hinsicht, Gemeinsames finden: das Erste, die Basis aller Frömmigkeit, ist das gefühlsmäßige Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht, zu der wir „irgendwie" in einem Verhältnis stehen (9). — Was das Verhältnis von Frömmigkeit und Sittlichkeit betrifft, wird betont, daß die ethische Kultur ein die psychische Genesis der Frömmigkeit bedingender Faktor sei (6).

In dem bereits berücksichtigten, drei Jahre später (1911) geschriebenen Aufsatz „Aengstliche Kinder" sind zwei Bestimmungen wichtig. Im Zusammenhang der Erörterung über die Strafe warnt H. dringend davor, in den Kindern dadurch ein recht intensives Sündengefühl erzeugen zu wollen, daß man ihnen die „Ueberzeugung der sozusagen metaphysischen oder göttlichen Verwerflichkeit des Verbotenen und wohl zugleich eine Ueberzeugung von der Grundverderbtheit aller Kreatur" (273) beizubringen sucht. Nach dieser Warnung zu schließen, steht er auch 1911 noch durchaus auf dem Boden der Religiösität, die er in den ersten pädagogischen Aufsätzen vertritt, auf dem Boden einer Frömmigkeit also, die das menschliche Urteil in keiner Weise mit dem göttlichen gleichsetzt. — Die zweite Bemerkung bezieht sich auf die Art der Frömmigkeit, die H. als reinste Form vor Augen hat. Er weist darauf hin, „daß eine Frömmigkeit und eine Religion für gewöhnlich um so höher steht und um so freier und froher macht, je weniger die Angst und je mehr das angstfreie Vertrauen die Führung hat" (273).

Weitere Ausführungen bringt der Vortrag „Naturwissenschaftliche und religiöse Weltanschauung" aus dem folgenden Jahre (1912). Die für uns wichtigste Stelle lautet: „Die Beziehung zu den persönlichen Mächten kann als äußeres oder inneres Abhängigkeitsverhältnis oder als beides zugleich empfunden werden. So zwar, daß der Wertende sich in seinem Schicksal an die göttlichen Wesen mehr oder weniger gebunden weiß, oder daß er sich in seinem Handeln verpflichtet glaubt, oder daß die persönliche Beziehung sich auf beide Gebiete erstreckt. Die göttlichen Wesen sind ihm Quelle des Schicksals oder Quelle der Normverpflichtung, von der aus er sein eigenes Verhalten burteilt, oder sie sind Hüter des Geschicks und Hüter der Normen zugleich. Sie geben das Geschick und geben die Gebote" (4). Uns interessiert hier weder die Tatsache, daß von göttlichen Wesen in der Mehrzahl die Rede ist, noch der Hinweis auf die drei

die Stärkung des Verantwortungsgefühls, der ethischen Gesinnung einerseits, die Erziehung zur „rücksichtslosen und mutigen Energie"[141] anderseits, sondern auch die Erziehung zur Tüchtigkeit im weitesten Sinn, einer Tüchtigkeit, die sowohl die Ausbildung des Intellekts (der Selbständigkeit) als auch Gesundheit und Selbsttätigkeit voraussetzt. In diesen Formulierungen

---

Formen von Religiosität, sondern die Aussage, die göttlichen Wesen seien die Quelle des Schicksals und der Normverpflichtung, sie seien die Geber und Hüter des Geschicks und der Gebote. Was heißt das genau? Steht da noch die Religiosität im Sinn der ersten Aufsätze oder bereits die, im „Ziel der Erziehung" vertretene, normative Frömmigkeit dahinter? An Hand dieser Sätze ist die Frage nicht zu entscheiden. Die an späterer Stelle stehende Bemerkung, daß die gesetzlich geregelte Bestimmtheit des Naturgeschehens von einer religiösen Weltanschauung aus „als Ausdruck göttlichen Willens und göttlicher Normpläne*)" (19) gedeutet werden müsse, zeigt zum mindesten die sich vollziehende Wandlung an. Ein weiteres Anzeichen dafür sehen wir auch im Ausdruck: ethisch bestimmte Religiösität und in der Betonung, daß zu ihr Variabilität und Inkonstanz des göttlichen Verhaltens schlechterdings nicht passen.

In der Schrift „Ueber das Gewissen" (1914) wird, wie wir gesehen haben, der Zusammenhang zwischen dem rein in „seiner ethischen Qualität gefaßten Gewissen" und dem, „was wir Frömmigkeit nennen", zwar angedeutet, aber, weil „es in wenigen Worten nicht geschehen könnte", nicht ausführlich dargelegt. — Die Ausführungen der folgenden Schriften zeigen, daß die damalige Auffassung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religiosität noch nicht der im „Ziel der Erziehung" vertretenen entsprochen haben kann; sie bestärken uns aber zugleich in der — sich bei der Lektüre der Schrift „Ueber das Gewissen" aufdrängenden — Ansicht, daß H. schon 1914 durchaus auf dem Boden der normativen Frömmigkeit steht.

Das Bekenntnis im Vortrag „Sinn der Philosophie" (1916) ist denn auch ganz unzweideutig: „Wir glauben — heißt es da —, daß das Ziel der Welt, der Wille Gottes*) in der Welt, sei, in der Gesamtheit aller seienden Dinge die Gesamtheit der Ideen darzustellen. Das ist auch der Sinn unseres Lebens. Ist das geschehen, so dürfen wir sterben, die Welt darf untergehen. Bis es geschehen ist, muß sie bestehen" (5). Unseres Lebens Sinn ist die ganze, restlose Hingabe an diese Aufgabe des Universums. — Das Verhältnis Sittlichkeit-Religiosität betreffend, heißt es im Anschluß daran: „Für diese Hingabe ist der Ausdruck ethisch*) vielleicht zu eng. Hingabe ist ein durchaus religiöser Begriff, ja er ist der religiöse Grundbegriff... Die Stimme unseres Gewissens kommt von einem Ort, der schlechthin anders ist als die Welt und der als persönlich empfunden wird. Da ist nun kein Unterschied mehr zwischen Religion und Ethik, denn wir befinden uns am Grunde beider, an ihrer gemeinsamen Quelle" (5/6).

Aehnlich wird das Verhältnis im Aufsatz „Deutsche Philosphie" — der Aufsatz wurde 1917 veröffentlicht, muß aber schon 1916 entstanden sein — bestimmt, wo die Grundbestimmung, aus der die Ueberzeugung vom Walten oder Gelten einer Idee stammt, das eine Mal als ethische oder normative, das andere Mal als ethische oder religiöse bezeichnet wird. — Zunächst nennt H. die Grundstimmung ethisch oder normativ.

lassen sich die vier späteren Teilziele, zunächst die beiden (die gebildete Absicht ausmachenden) der richtigen Normeinsicht und der Willensbildung, dann auch die beiden (die richtige Ausführung gewährleistenden) der Urteilsfähigkeit und der Berufstüchtigkeit, mühelos wiedererkennen. Das Verhältnis ist jedoch nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheint. Zwei Momente vor allem sind noch zu berücksichtigen.

Das erste ist durch die Tatsache gegeben, daß im „Ziel der Erziehung" die von der sittlichen Erziehung geforderte normative Hingabe durch ihre Verschmelzung mit der Frömmigkeit im früheren Sinn, sofern diese nichts anderes als Hingabe an Gott bedeutet, zur normativen Frömmigkeit geworden und damit unmittelbar religiöse Bedeutung gewonnen hat. Wohl stellt, von religiöser Position aus gesehen, das Normerlebnis im früheren Sinn auch ein Erlebnis des göttlichen Willens dar; aber dies will lediglich besagen, daß das Normerlebnis mit zu unserer Bestimmung gehört, nicht aber, daß der göttliche Wille sich mit dem Normwillen identifiziere. Dadurch, daß im „Ziel der Erziehung" religiöse und sittliche Möglichkeit im Begriff der normativen Frömmigkeit eine Verbindung eingehen, tritt der sittliche Kampf ganz in den Vordergrund. Die Art und Weise, wie ein Mensch ihn führt, gewinnt letztgültige Bedeutung. Aus diesem Grunde wäre auch, falls es sich herausstellen sollte, daß der Mensch ein grundsätzlich unerreichbares Ziel erstrebt, das Erlebnis der Tragik von besonderer Wucht.

„Wenn man aber bedenkt — fährt er fort —, daß die Idee stets als Forderung und damit als Wille erlebt wird, der die Hingabe der ganzen Persönlichkeit verlangt, so muß man wohl eher von religiöser Grundstimmung reden. Indessen läßt sich beides, ethisches und religiöses Grundverhalten, auf dieser Stufe überhaupt noch nicht trennen, — was hier nicht näher ausgeführt werden kann" (224).

Ueber diese Formulierungen geht H. in der Arbeit „Ueber die Wahrheit der Religion" (1916) den entscheidenden Schritt hinaus; denn hier werden Frömmigkeit und ethische Ueberzeugung, der im „Ziel der Erziehung" vertretenen Auffassung entsprechend, als formale und inhaltliche Seite der einen normativen Grundstimmung unterschieden. — Die Frage, in welcher der beiden Schriften das Verhältnis von Frömmigkeit und ethischer Ueberzeugung zuerst auf diese Weise dargestellt wurde, braucht uns hier nicht zu beschäftigen; uns genügt die Feststellung, daß beide im gleichen Jahr und wohl auch in den gleichen Monaten entstanden sind.

Das zweite zu berücksichtigende Moment ist die ästhetische Erziehung. Die sittliche Erziehung im früheren Sinn kann auch deshalb nicht restlos mit der Forderung der vier Teilziele gleichgesetzt werden, weil damit die äthetische Bildung in der Gesamterziehung keinen Platz mehr hätte. Daß sie ihre Stelle darin hat, geht aus den Ausführungen im „Ziel der Erziehung" zur Genüge hervor.

Es bleibt also noch zu erörtern, inwiefern die ästhetische Erziehung der frühen Aufsätze im „Ziel der Erziehung" berücksichtigt wird und wie sich die vier späteren Teilziele zu ihr verhalten.

Bevor wir die beiden Fragen beantworten können, ist auf den Bedeutungswandel hinzuweisen, den der Begriff ästhetisch erfahren hat. Im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) werden ästhetische Bildung und Schönheitsempfänglichkeit gleichgesetzt: ästhetisch gebildet ist ein Mensch dann, wenn er das Leben in seiner Schönheit versteht. — Im „Ziel der Erziehung" dagegen hat der Ausdruck ästhetisch eine weit umfassendere Bedeutung: ästhetisch wird hier jedes Urteil über die Ausdruckswahrheit eines Symbols, aber auch jedes Verhalten genannt, das auf ausdruckswahre Symbolgestaltung geht. Dadurch werden Erlebnis und Gestaltung des Schönen zu Spezialfällen des ästhetischen Urteilens und Handelns: ein ästhetisches Urteil drückt dann ein Schönheitserlebnis aus, wenn die im ausdruckswahren Symbol erlebte Wirklichkeit ihrerseits von der Idee durchstrahlt ist; das ästhetische Handeln seinerseits wird dann zur Gestaltung des Schönen, wenn ein derartiges Erlebnis seine adäquate, symbolische Darstellung findet. — Um Mißverständnisse zu vermeiden, behalten wir im folgenden den Ausdruck Erziehung zum Schönen bei. Mit ihr allein und nicht etwa mit der „ästhetischen Erziehung" im umfassenden Sinn haben wir uns in diesem Zusammenhang zu beschäftigen.

In den frühen Aufsätzen hat die Erziehung zum Schönen die Aufgabe, die jungen Menschen durch Pflege der Schönheitsempfänglichkeit überhaupt, durch taktvolles Einführen in das „ästhetisch gewinnreiche"[142] Betrachten von Kunstwerken und durch Schaffung einer ästhetisch befriedigenden Umgebung

zur Freude am Schönen und, eine entsprechende Begabung vorausgesetzt, auch zur Gestaltung des Schönen zu erziehen. Aesthetische Bildung ist vor allem deshalb nötig, weil sie eine unentbehrliche Seite des harmonisch ausgebildeten Menschen darstellt; sie ist aber auch insofern wichtig, als sie dazu beiträgt, das religiöse Vertrauen und die ethische Gesinnung zu stärken.

Erziehung zum Schönen und Gestaltung des Schönen werden, wie wir gesehen haben, auch im „Ziel der Erziehung" gefordert. Da aber die Schrift aus einer wesentlich andern philosophischen Grundüberzeugnug herausgewachsen ist, kann die Auffassung des Schönen und die Stellung der Erziehung zum Schönen in der Gesamterziehung nicht mehr in allen Stücken mit der acht Jahre früher dargelegten übereinstimmen. Wir stellen die wichtigsten Unterschiede heraus.

Ein erster Unterschied besteht darin, daß im „Ziel der Erziehung" nicht mehr bloß auf Beziehungen zwischen dem schönheitsempfänglichen und dem, wie wir nun sagen müssen, religiös-sittlichen Verhalten hingewiesen, sondern das erstere dem letzteren ausdrücklich untergeordnet wird: Dem Sinn des Lebens entsprechend hat alles Verhalten einzig und allein der Darstellung des Seinsollenden zu dienen, das sich im Gewissensanspruch kundgibt; überall dort, wo die Idee in symbolischer Gestalt erscheint, muß sie e r k a n n t; überall dort, wo sie noch nicht ihren adäquaten Ausdruck gefunden hat, muß die Symbolwelt ihr gemäß g e s t a l t e t werden. — Zwar betont H. bereits im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen", daß „die ästhetische Kultur im Sinne einer Gemeinschaft ästhetisch gebildeter Persönlichkeiten, die in der Freude am Schönen sich nach einer Seite hin vollenden"[143], nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie „ein unentbehrliches Glied der e t h i s c h e n Kultur"[144] sei, gepflegt werden müsse; aber die hier geforderte Einordnung ist, wie wir im folgenden sehen werden, doch wesentlich anderer Art als die 1916 verlangte.

Ein zweiter Unterschied ergibt sich, wenn wir die nähere Umschreibung der beiden Teilziele der ästhetischen Erziehung verfolgen; die Symbol e r k e n n t n i s einerseits und die Symbol g e s t a l t u n g anderseits. — Was die erste Aufgabe betrifft wird betont, daß sie nur derjenige zu erfüllen imstande sei, der

Geschmack besitze, d. h. derjenige, der imstande ist, Schönheitswertungen richtig auszuführen. Die Erziehung zur richtigen Symbolerkenntnis muß sowohl durch positive Förderung als auch im Kampf gegen alle Geschmacklosigkeit vollzogen werden, die, wirklich Ideales mit scheinbar Idealem verwechselnd, Schönheit sieht, wo keine ist. — Was H. unter dem zweiten Punkt, der Erziehung zum künstlerischen Gestalten, versteht, geht nicht so sehr aus der ersten pädagogischen Hauptschrift selbst als aus dem kurz nach deren Abschluß gehaltenen Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" (1916) hervor, den wir am Schluß des zweiten Kapitels kurz erwähnten. Dort bereits haben wir auf Formulierungen hingewiesen, die auch für die im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" vertretene Auffassung Geltung besitzen — das Kunstwerk soll die Harmonie, die Vollkommenheit der übersinnlichen Welt zur Darstellung bringen und uns dadurch auf seine Weise den Blick ins Reich der Idee eröffnen —; es wurde aber auch schon damals auf den durch die Forderung nach großer Kunst geschaffenen Unterschied aufmerksam gemacht, der die Auffassung von 1916 von derjenigen von 1908 trennt. Mit diesem Unterschied müssen wir uns noch etwas eingehender befassen, wenn wir die Wandlung richtig verstehen wollen, die sich in der Zwischenzeit vollzogen hat.

Zu diesem Zwecke stellen wir die verschiedenen Begriffe des Kunstschönen nebeneinander, die sich im Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" finden. H. unterscheidet hier eine Schönheit des Kunstwerkes im engeren und weiteren Sinn. — Die Schönheit im engeren Sinn ist durch die beiden spezifisch ästhetischen Qualitäten der Wahrhaftigkeit und Treffsicherheit einerseits, „die immanente Schönheit des Ausdrucks"[145] anderseits bedingt, wobei anzumerken ist, daß er unter der letzteren die Schönheit im eminenten Sinn, nämlich „die Verkörperung einer idealen Gesetzlichkeit im Wie der Darstellung"[146], die Form in der eigentlichsten und tiefsten Bedeutung des Wortes versteht, deren allgemeinstes Kennzeichen immer „die Harmonie oder die Einheit in der Vielheit"[147] ist. — Die den Gesamtwert des Kunstwerkes ausmachende Schönheit im weiteren Sinn ist dadurch gekenn-

zeichnet, daß außer diesen beiden spezifisch ästhetischen Qualitäten noch ein dritter Gesichtspunkt: die Qualität des Inhalts, wichtig wird. Echtheit und immanente Schönheit machen ein Werk zum Kunstwerk; verfügt dieses zudem noch über einen kulturell bedeutungsvollen Inhalt, so handelt es sich um große Kunst.

An Hand dieser Ausführungen läßt sich nun das Ziel der ästhetischen Erziehung, wie es H. 1916 vor Augen stand, genauer formulieren: In aller Geschmacksbildung kommt es zuletzt darauf an, den Sinn für große Kunst zu fördern und zu pflegen, und alle Erziehung zum künstlerischen Gestalten hat letztlich die Aufgabe, den in Frage kommenden Zögling dazu zu befähigen, die Idee „in der Art der Darstellung und*) im Inhalt"[148] zum Ausdruck zu bringen. — Daß mit der letzteren Forderung nicht der „Tendenzkunst" im üblichen Sinn das Wort geredet wird, einer „Kunst", der es in erster Linie auf die Tendenz ankommt, die also die künstlerische Gestaltung lediglich als Mittel zum Zweck benützt, sondern daß damit eine Kunst gemeint ist, der es vor allem um die immanente Schönheit, die Form, zu tun ist, die aber kraft der menschlichen Größe ihres Schöpfers eben auch inhaltlich wertvoll ist, haben wir bereits am Schluß des zweiten Kapitels hervorgehoben.

Aus dem Vergleich dieser Zielbestimmung der Geschmacksbildung und der Erziehung zum künstlerischen Gestalten mit der früheren ergibt sich ohne weiteres der zweite Unterschied, auf den es uns ankommt. — Von einer Unterscheidung der Schönheit im engeren und der Schönheit im weiteren Sinn ist im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" nirgends die Rede. Alles spricht dafür, daß H. hier unter dem Begriff des Kunstschönen nur das versteht, was er später als Schönheit im engeren, eminenten Sinn bezeichnet. „Das Schöne, für welches wir unsere Jugend erziehen wollen, wirkt durch sein bloßes Dasein und ohne ‚Tendenz' ethisch, indem es die Freude schafft, die zur Vollendung der Persönlichkeit nötig ist"[149], heißt es ausdrücklich in den Schlußbemerkungen. Demzufolge liegt 1908 das Hauptgewicht der Geschmacksbildung auf der Erziehung zum Verständnis der Kunst als solcher, auf der Erziehung zur Offenheit gegenüber dem Kunstschönen überhaupt, und auch

der Erziehung zum künstlerischen Gestalten muß es wesentlich auf die Darstellung der immanenten, eigentlichen Schönheit, auf die Schaffung der F o r m, ankommen. Der Unterschied, der zwischen den beiden Auffassungen besteht, liegt also darin, daß H. 1916 in beiden Teilgebieten der ästhetischen Erziehung die auch mit Bezug auf den Inhalt kulturell bedeutungsvolle g r o ß e Kunst in den Vordergrund stellt. Diese Akzentverschiebung ist durchaus verständlich, ist sie doch nichts anderes als ein Ausdruck der Wandlung in der philosophischen Grundüberzeugung, die sich in diesen Jahren vollzogen hat.

Der dritte und letzte Unterschied, auf den wir hinweisen wollen, bezieht sich auf die bis jetzt nicht berücksichtigte Pflege der Schönheitsempfänglichkeit als solcher, auf die Erziehung zum Spiel, zur reinen Daseinsfreude überhaupt. Auf diesem Gebiet tritt die Verschiedenheit der früheren und der späteren Auffassung besonders deutlich zu Tage. Ein äußeres Anzeichen für die neue Einschätzung der Schönheitsempfänglichkeit in ihrer Bedeutung für die Erziehung als ganze ist schon durch Zahl und Umfang der im „Ziel der Erziehung" gemachten Aeußerungen gegeben. Während H. in den ersten Aufsätzen ausführlich davon spricht, wie diese Fähigkeit erhalten und gefördert werden könne, begnügt er sich hier mit wenigen Andeutungen. Ja, die Pflege der puren Daseinsfreude wird gar nicht mehr zur eigentlichen Aufgabe der Erziehung gerechnet; die Hauptanliegen der Erziehung zum Schönen jedenfalls sind Geschmacksbildung und Erziehung zur künstlerischen Gestaltung. — In einer Bemerkung über das S p i e l kommt der neue Standpunkt in aller Schärfe zum Ausdruck. Während im Aufsatz „Was soll aus unsern Kindern werden?" (1907) die an und für sich nicht auf Erfolg gerichtete spielerische Lebenshaltung ihres eminenten Glücksgehaltes wegen um ihrer selbst willen gepflegt werden soll, fällt im „Ziel der Erziehung" dem Spiel nur noch insofern positive Bedeutung zu, als es zur ‚Erholung', d. h. im Grunde zur „K r ä f t i g u n g für die Arbeit"[150], dient, H. kann in dieser Schrift gar nicht mehr in Versuchung geraten, das Paradoxon aufzustellen, die Jugend sei so zu erziehen, daß ihr das Leben ein ernstes, aber frohes Spiel werde. Nur wer sich die religiös-ethische Grundüberzeugung in ihrem ganzen Ernst

und ihrer ganzen Tragweite vergegenwärtigt, ist in der Lage, den vollen Gehalt des Ausspruches zu erfassen: „Das Leben ist kein Spiel, es ist Arbeit"[151].

Wir fassen zusammen. Aus all diesen Ausführungen über die ästhetische Erziehung ergibt sich, daß die Erziehung zum Schönen im „Ziel der Erziehung" im wesentlichen mit der Geschmacksbildung und der Erziehung" zur künstlerischen Gestaltung zusammenfällt. In dieser Eigenschaft stellt sie eine notwendige Ergänzung der religiös-sittlichen Erziehung dar. Wie diese hat auch sie an sämtlichen vier Teilzielen Anteil: sowohl die ästhetische Erlebnisfähigkeit als auch die künstlerische Gestaltungskraft setzen Normeinsicht, absolute Hingabe an die Idee und gebildete Urteilsfähigkeit voraus; für die künstlerische Gestaltung ist außerdem noch Berufstüchtigkeit erforderlich. Auf die Erziehung zur puren Daseinsfreude dagegen, von der in den ersten Aufsätzen so ausführlich die Rede ist, wird hier nirgends näher eingegangen.

Der Vergleich der beiden Gruppen von Teilzielen war deshalb nicht leicht durchzuführen, weil beide nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten unterschieden werden: die erste nach dem Gehalt der Lebensmöglichkeiten des Menschen, die zweite nach den formalen Unterschieden seines Verhaltens.

Durch diese Gegenüberstellung ist nicht nur das Verhältnis klar geworden, in welchem die einzelnen Teilziele der beiden Gruppen zueinander stehen, sondern es hat sich zugleich gezeigt, inwiefern die Bestimmungen des allgemeinen Erziehungszieles mit Bezug auf ihren G e h a l t übereinstimmen und inwiefern sie sich unterscheiden. Wir wissen nun, in welcher Beziehung sich H's Einsicht in die wahre Natur des Menschen, in seine Bestimmung, in Ziel und Sinn seines Lebens in den Jahren 1907—17 gewandelt hat. Wir wissen nun, daß es sich nicht mehr darum handelt, den Menschen durch die sich organisch ins Ganze einfügende Ausbildung der religiösen, der ästhetischen und der (die intellektuellen Kräfte einschließenden) sittlichen Fähigkeit dazu zu befähigen, das grundsätzlich unzulängliche Leben in unentwegter Hingabe an die Pflicht, im beglückten Schauen und freudigen Schaffen des Schönen mutig und tapfer, gläubig

und vertrauend zu leben, — sondern daß es nun gilt, den Heranwachsenden durch die Ausbildung von Normeinsicht, rechtem Willen, Urteilsfähigkeit und Berufstüchtigkeit für den heroischen Kampf der vom göttlichen Willen geforderten Realisierung des Seinsollenden, der restlosen und endgültigen Darstellung der Idee in der Wirklichkeit vorzubereiten. Was im zweiten Kapitel angedeutet wurde, hat sich in diesem ausführlichen Vergleich bestätigt: H. hat in der Zwischenzeit eine in Ansehung des letzten Zieles fortschrittgläubige, eine idealistische Grundüberzeugung gewonnen, die nicht nur die Anerkennung der Daseinsberechtigung der Schönheitsempfänglichkeit als solcher ausschließt, sondern auch die Einsicht in die menschliche Bedingtheit verunmöglicht und damit die religiöse Erziehung im früheren Sinn aus der Zielbestimmung streicht. Zwar sieht H., wie die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit, die Bestimmung zu erfüllen, deutlich zeigt, auch jetzt die Schwierigkeiten und Hindernisse sehr wohl, die sich der Verwirklichung des Seinsollenden entgegenstellen; aber noch ist sein Glaube, daß die Wirklichkeit dazu berufen sei, die Idee auf vollendete Weise zur Darstellung zu bringen, so unbedingt, daß ihn kein Einwand und kein Bedenken zu erschüttern vermag.

3. „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918)

Im August 1917, genau ein Jahr nach dem „Ziel der Erziehung", vollendet H. das zweite pädagogische Hauptwerk: „Wege und Irrwege der Erziehung". Der Ankündigung im Vorwort zum „Ziel der Erziehung" entsprechend sollten in diesem Buch ursprünglich „nur die Grundlinien einer allgemeinen pädagogischen M e t h o d e n l e h r e"[1] gezogen werden, so daß es einfach die Fortsetzung der ersten Schrift gewesen wäre und diese vollständig vorausgesetzt hätte. Da H. jedoch in der Zwischenzeit die Einsicht gewonnen hat, daß das „Ziel der Erziehung", „vor allem wegen der philosophischen Ausführungen, welche für eine richtige Begründung des Erziehungszieles unentbehrlich waren"[2], für den größeren Kreis, dem es zugedacht war, „doch wohl etwas zu schwer gewesen ist"[3], entschließt er sich, im ersten Kapitel die Entwicklung des Erziehungszieles nochmals in möglichst verständlicher Form kurz zusammenzufassen und damit im neuen Buch einen Abriß des ganzen Erziehungsproblems zu geben. Um des Zusammenhangs und des selbständigen Gebrauchs der neuen Schrift willen, werden, auch abgesehen vom ersten Kapitel, einige weitere Ausführungen rekapituliert.

Das Hauptinteresse des Werkes gilt dem Problem des rechten Weges in der Erziehung. Zugunsten einer eindringlicheren Darstellung dessen, was zu wenig bekannt oder gewöhnlich zu wenig Beachtung findet, wird Selbstverständliches oder allgemein Bekanntes entweder überhaupt weggelassen oder möglichst kurz gesagt. „Auf ‚Vollständigkeit' der methodischen Ratschläge erhebt das Buch also keinen Anspruch. Es hat einen praktischen Zweck, den der Anregung und Anspornung; es soll kein Lehrbuch sein. Es ist aus der pädagogischen Praxis entstanden und um der pädagogischen Not willen geschrieben, in der sich Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler sozusagen jeden Tag neu befinden."[4]

Auf die Entwicklung des Erziehungszieles folgt eine Betrachtung über „Das absolute Ziel und die relativen Ziele". Ihr schließt sich eine „Allgemeine Wegleitung" an, in der diejenigen pädagogischen Fragen erörtert werden, welche für alle Teilziele

gelten. Der übrige Teil des Buches befaßt sich eingehend mit den wichtigsten Problemen auf den vier Teilgebieten. Uebereinstimmend mit der Reihenfolge im „Ziel der Erziehung" ist nacheinander von der „Erziehung zum rechten Willen", der „Erziehung des Gewissens", der „Erziehung zur Urteilsfähigkeit" und der „Erziehung zur Tüchtigkeit" die Rede.

1. Was die Zusammenfassung über das Ziel betrifft, beschränken wir uns darauf, den Gang der Darstellung kurz anzugeben und auf die wenigen Ergänzungen hinzuweisen. — Am Anfang aller pädagogischen Besinnung steht die Ueberzeugung, daß die Kinder erzogen werden müssen, steht aber auch die Ungewißheit, welche Art von Erziehung die richtige sei. Da die Zielfrage den logischen Vorrang vor der Methodenfrage hat, gilt die erste Betrachtung dem rechten Ziel. Jede ernsthafte Besinnung setzt in der Frage, ob es objektive Verpflichtung gebe, die grundsätzliche Entscheidung im positiven Sinn voraus. H. wird durch die Tatsache, daß wir Menschen „ein moralisches, ein ästhetisches, ein logisches Gewissen"[5] haben, daß wir Verpflichtung und Verantwortung als unaustilgbares Gebot in uns tragen, zu dieser Stellungnahme genötigt.

Die Ausführungen über den negativen, ‚relativistischen' Standpunkt ergänzen die früheren in gewisser Weise. Vom ‚konsequenten' Relativismus, der mit seiner Behauptung, es gebe keine objektive Wahrheit, nur einer subjektiven Meinung Ausdruck geben will und insofern die Frage nach dem objektiv richtigen Erziehungsziel überhaupt nicht beantwortet[6], ist in diesem Zusammenhang zwar nicht mehr die Rede; ausführlicher als früher dagegen befaßt sich H. mit d e m relativistischen Standpunkt, der mit seiner einen Widerspruch in sich selbst darstellenden These eine o b j e k t i v e Wahrheit aussprechen will. Auf den Nachweis, daß wir Menschen gar nicht anders können, als auf dem Boden grundsätzlicher Anerkennung der Pflicht zu stehen, wird hier bedeutend mehr Gewicht gelegt als im „Ziel der Erziehung". Mit den Worten: „Wer ... kein Gewissen hat, der möge sich als Anhänger der negativen Ueberzeugung melden"[7], werden die Relativisten geradezu herausgefordert. „Es wird sich niemand melden können — heißt es im Anschluß da-

ran —, es sei denn er täusche sich selbst."[8] Jede in die Tiefe dringende Erfahrung zeigt, daß es niemand gibt, der in seinem praktischen Verhalten nicht objektive Wahrheit oder Richtigkeit anerkennt. Wer unter die Oberfläche zu blicken versteht, dem zeigt sich die Wirkung des Gewissens auch dort, wo sie nicht klar bewußt ist, sondern lediglich „in Verstimmungen, Unruhen und Zerrissenheiten, in Aergerlichkeit und Angst, in krankhaften unbewußten Sühneversuchen und vielen anderen Symptomen"[9] besteht.

Mit der grundsätzlichen Entscheidung im positiven Sinn ist auch die Pflicht zur Erziehung anerkannt. Der Sinn unseres Daseins, unsere Bestimmung, verlangt, daß wir unser gesamtes Verhalten in den Dienst der Idee stellen: „auf daß das bloße Sein erhoben werde zum r e c h t e n Sein"[10]. „Einen andern Sinn hat das Leben nicht; es wäre ein Unsinn, wenn es keine absolute Bestimmung hätte, und es wäre wertlos ..., wenn es nicht dieser Bestimmung diente. Leben an und für sich ist kein Wert, Wert ist erst das rechte Leben."[11] Das maßgebende Gebot, das sich für die Erziehung, d. h. den Verkehr der Menschen untereinander, daraus ergibt, lautet: „Du sollst durch dein gesamtes Verhalten gegen den andern diesen andern in der Erfüllung seiner Lebenspflicht zu fördern trachten."[12]

Auch die Bestimmung des B e g r i f f s der Erziehung deckt sich mit derjenigen im „Ziel der Erziehung": denn in der allgemeinen Methodenlehre wird nicht nur die äußere, hier „ ‚soziale' Hilfspflicht"[13] genannte Förderung der inneren, als der eigentlich pädagogischen Pflicht gegenübergestellt, sondern es wird auch betont, daß zwar die Notwendigkeit der Erziehung an und für sich für jeden besteht, „der seine volle Leistungsfähigkeit im Dienste seiner Aufgabe noch nicht erlangt hat"[14], daß aber die heranwachsenden Menschen, da sie vor allem der inneren Förderung bedürfen, die bevorzugten Objekte sind. — Ebenfalls in Uebereinstimmung mit den früheren Ausführungen ist der Hinweis auf den notwendig formalen Charakter des allgemeinen Erziehungszieles. Die inhaltliche Bestimmung kann immer nur Sache der Methode sein. Eine allgemeine Erziehungslehre muß sich damit begnügen, Wege und Möglichkeiten auf-

zuzeigen, über die Bestimmung jedes einzelnen Zöglings ins klare zu kommen.

In diesem Zusammenhang bereits taucht auch die Frage auf, ob es dem Menschen grundsätzlich möglich sei, das absolute Erziehungsziel zu erreichen; aber sie wird, wie im „Ziel der Erziehung", auch hier vorerst nur gestellt. Fest steht allerdings, daß das letzte Ziel auch dann, wenn es nicht realisierbar wäre, „ja wenn wir die Unerreichbarkeit von vorneherein einsehen sollten"[15], notwendig d a s Ideal der Erziehung bleibt.

2. Eingehender befaßt sich H. im zweiten Kapitel „Das absolute Ziel und die relativen Ziele" mit diesem Problem. Zunächst werden zwei Arten von relativen Zielen unterschieden. Im Hinblick auf die Aufgabe des Universums, die Kulturaufgabe der Menschheit, der beiden Geschlechter oder kultureller Typen wie der Künstler, Erzieher, Handwerker, ist die „persönliche und darum verhältnismäßig einseitige"[16] Aufgabe des Einzelnen notwendig relativ. Von dieser Besonderung mit Bezug auf den ‚Umfang' ist die eigentliche Relativität, diejenige der Geltung, zu unterscheiden. Sie taucht mit der Frage nach der Erreichbarkeit des absoluten Ideals auf. Diese im „Ziel der Erziehung" von der Erörterung über das Ziel geschiedene Frage nach dessen Realisierungsmöglichkeit[17] wird hier als zur Methodik zwar hinüberleitend, aber doch noch „in gewissem Sinne"[18] zur Zielbesinnung gehörig, betrachtet.

Trotz dieser Einbeziehung wird die Frage auch in diesem Kapitel nicht allgemein und endgültig beantwortet. Ueber die Schlußbetrachtungen im „Ziel der Erziehung" hinaus wird allerdings betont, daß es zweifellos Gründe dafür gebe, daß der tragische Widerspruch zwischen Sollen und Können „grundsätzlich und unauflösbar"[19] vorhanden sei, wir uns demnach mit der schmerzlichen und unbegreiflichen Tatsache abzufinden hätten, daß kein Mensch zur restlosen Erfüllung seiner Lebensaufgabe fähig ist.

Nachdrücklich dagegen wird, in Uebereinstimmung mit der früheren Auffassung, hervorgehoben, daß die Erziehbarkeit bei e i n z e l n e n Individuen ihre Schranken hat. Ueberall dort, wo sie vorhanden sind, besteht ein unaufhebbarer Widerspruch

zwischen Sollen und Können — „das einzige wirklich Tragische im Leben überhaupt"[20]. Die Tragik liegt darin, daß der Mensch, da er für seine angeborenen Defekte nicht verantwortlich ist, auch nichts gegen sie tun kann. „Sie sind ‚Schicksal' in des Wortes konzentriertester Bedeutung. Sie sind nicht Selbsterworbenes, aber Erbschaft, nicht persönliche Sünde, aber Erbsünde"[21], die des Zusammenhanges alles Wirklichen wegen immer „Weltsünde, kosmische Sünde"[22] ist. Wenn die selbst noch unvollkommene Wirklichkeit uns oder doch viele von uns als Individualitäten schafft, die mangels der nötigen Ausrüstung ihre persönliche Aufgabe nicht durchzuführen imstande sind, so sind wir eben defekte Organe. — Mit Rücksicht auf die mögliche Schranke der Erziehbarkeit sind, grundsätzlich wenigstens, zwei Arten von ‚Anlagen' zu unterscheiden: die eine besteht in dem, als was wir gedacht oder ‚intentioniert' sind, die andere in dem, was wir zu werden vermögen. Da kein Mensch seine definitiven sittlichen Grenzen von vornherein, „ja wohl überhaupt jemals"[23], kennt, haben wir, selbst bei der Gewißheit, daß sie irgendwo vorhanden sein müssen, jederzeit so zu arbeiten, als ob es keine Schranken gebe. Wenn es sie gibt, so sind sie uns gesetzt. Niemals aber erlaubt uns die Pflicht, von uns aus mit der sittlichen Anstrengung irgendwo Halt zu machen.

Die mangelhafte Anlage kann jedes der vier Teilziele betreffen. Zunächst gibt es Menschen, gewiß nicht nur ‚pathologische' Naturen, die weder der restlosen Hingabe an den göttlichen Willen noch der Kraft fähig sind, diese Bereitschaft unter allen Umständen festzuhalten. Auch in der Gewissensbildung zeigt sich die Schranke oft deutlich; nur wenige sind dazu veranlagt, ihren Weg einmal als reife, freie, ihrer selbst sichere Wesen gehen zu können. Ebenso werden vollkommene Urteilsfähigkeit und Berufstüchtigkeit für die meisten unerreichbare Ideale bleiben.

Gleichgültig, ob wir die Schranke kennen oder nicht: das Erreichbare bildet in jedem Fall eine Vorstufe zum absoluten Ziel. Um der begrifflichen Klarheit willen wird jede noch diesseits des individuell Erreichbaren liegende Stufe Vorziel, das individuell Erreichbare selbst dagegen relatives Ziel

genannt. Diese Unterscheidung ist in der Praxis nicht so sehr wegen der Unmöglichkeit definitiver Erzogenheit auf einer Vorstufe der Entwicklung als vielmehr wegen der besonderen Bestimmung jeder Entwicklungsstufe wichtig.[1])

Mit diesen Ueberlegungen ist der Uebergang von der Zielfrage zu den Methodenfragen vollzogen. Aus der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem individuell — absoluten Ziel einerseits, dem relativen und Etappenziel anderseits ergeben sich zwei wichtige Grundsätze für die Methodenlehre. Der erste besagt, daß das methodische Vorgehen sich, trotz der Berücksichtigung aller Faktoren, unter allen Umständen am absoluten Ziel zu orientieren hat; der zweite verlangt, daß Vorziel und Fortschreiten sich nach der „biologisch wie moralisch"[24] verstandenen Entwicklung des Zöglings richten. Vorläufige wie relative Ziele sind bei der Gestaltung der Methodenlehre grundsätzlich als Etappenziele zu betrachten. Die Wege, die zu ihnen führen, sind immer Teilstrecken auf dem Weg zum absoluten Ziel.

Abschließend stellen wir fest, daß die Betrachtung über „Das absolute Ziel und die relativen Ziele" insofern eine Ergänzung der bisherigen Ausführungen darstellt, als H. die bis dahin offengelassene Frage, ob es dem Menschen möglich sei, seine Bestimmung zu erfüllen, wenn nicht für alle so doch für die meisten, definitiv verneint. Auf welche Weise sich diese defekten Organe einer selbst noch unvollkommenen Wirklichkeit mit ihrem schmerzlichen und unbegreiflichen Schicksal, dem einzig wirklich Tragischen im Leben überhaupt, abzufinden in der Lage sind, bleibt auch hier noch unerörtert.

3. Erst mit der allgemeinen Wegleitung des dritten Kapitels tritt H. in das eigentliche Gebiet der Methodenlehre ein. Im folgenden fassen wir die Hauptergebnisse der letzten fünf

[1]) H. spricht hier sowohl von der individuellen Entwicklung als auch von derjenigen ganzer Völker oder Rassen; er weist auch darauf hin — eine Auffassung, die seiner in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe vertretenen idealistischen Grundüberzeugung durchaus entspricht —, daß man auch „die Geschichte der Menschheit überhaupt als Entwicklung auffassen" (48) könne. Die kulturellen Aufgaben und Bestimmungen der Menschheit ändern sich dann notwendig im Sinne des Wachstums.

Kapitel zusammen, um am Schlusse diese erste umfassende Darlegung mit den vereinzelten Aeußerungen früherer Schriften zu vergleichen.

Die „Allgemeine Wegleitung" gibt einen Ueberblick über die wichtigsten Möglichkeiten und Gefahren der Erziehung. Vom Ziel abgesehen, unterscheidet H. drei Faktoren: die ‚Natur' des Zöglings, die Umwelt, der Erzieher. Die allgemeine Methodenlehre hat zu zeigen, wie die in diesen Faktoren vorhandenen Gegebenheiten am besten zur Verwirklichung des Zieles verwendet werden. Da sie lediglich die aus vielen Einzelsituationen gewonnene Erfahrung zusammenfaßt, kann sie „kein Rezeptbuch sein, das man ohne eigene Ueberlegung einfach anwenden könnte"[25].

Bevor auf die drei Faktoren eingegangen wird, ist noch von den Kennzeichen jeder rechten Methode, soweit sie am Ziel orientiert ist, die Rede. — Da jedes absolute individuelle Ziel einheitlich ist, kann eine rechte Erziehung gar nicht anders als planmäßig und konsequent sein. Jede ziellose Erziehung ist daher von vornherein falsch. Wer nicht weiß, was er will, für den ist der Zögling nicht mehr als „Blitzableiter der Stimmung"[26]. Planlos ist nicht nur jede Erziehung, die sich nach den persönlichen Wünschen des Erziehers, sondern auch jede Beeinflußung, die sich nach den persönlichen Wünschen des Zöglings richtet; im ersten Fall ist sie despotisch oder autokratisch, im zweiten sentimental. Eine dritte Art von Unsachlichkeit liegt dort vor, wo an Stelle des Ideals Ansprüche der Umwelt und der Tradition die Methode bestimmen. Für die rechte Erziehung darf einzig „das objektive Interesse der Sittlichkeit"[27] maßgebend sein; der Erzieher hat die göttliche Autorität als menschlicher Repräsentant zu vertreten, so gut er es vermag. — Mit der Forderung, schon im Ziel zu individualisieren, ist die Dressur, die „nach dem wahren Wesen nichts fragt, nicht vom Zögling aufbaut, nicht von innen heraus bildet"[28], aufs Schärfste abgelehnt. Nicht abgelehnt ist damit die „pädagogisch nicht nur erlaubte, sondern notwendige ‚Dressur' "[29] im Sinne vorübergehender, sei es auch zwangsmäßiger Maßnahmen, solange wenigstens, als sie sich ihres Vorzielcharakters bewußt bleibt und nicht in ein Konservieren der Unmündigkeit, in künstliche ‚Kleinhaltung' der Kinder ausartet.

Im Anschluß an diese Hinweise werden einige allgemeine Regeln entwickelt, die sich aus der Orientiertheit der Erziehungsweise an der ‚Natur' des Zöglings, seiner Umwelt und am Erzieher ergeben. — Die Erziehung hat sich, ohne das Ziel jemals aus dem Auge zu verlieren, den Gegebenheiten anzupassen. „Unbeugsam in der letzten Absicht, soll sie sich niemals an die Wirklichkeit verlieren; aber klug mit den Möglichkeiten des Wirklichen, der ‚Natur' und der Situation des Zöglings rechnend, soll sie die Wirklichkeit den höheren Zwecken dienstbar machen."[30] Daraus folgt, daß jede rechte Methode auch in ihren einzelnen Maßnahmen individuell sein muß. Das sachlich begründete Individualisieren ist dabei von der aus sentimentaler Vorliebe und Abneigung stammenden Parteilichkeit

scharf zu scheiden, wenn auch in der Praxis, infolge der Menschlichkeit des Erziehers, ständig beides durcheinander geht. Besonders groß ist die Parteilichkeit im Fall der ‚Koedukation'. — Nicht weniger wichtig ist die Gefahr des Infantilismus. Er ist positiver Art, wenn der Erzieher, der über gewisse Einstellungen und Bindungen seiner Kindheit nicht herausgekommen ist, mit den Kindern, in denen er seine eigene Kindheit, das ‚verlorene Paradies' wieder zu finden glaubt, nicht anders als auf sentimentale Weise zu verkehren vermag. Negativ ist der Infantilismus dann, wenn der Erzieher seine ‚Kindlichkeit' verabscheut und sie durch eine Männlichkeitspose zu verdecken sucht.

Voreingenommenheiten jeder Art erschweren nicht nur die richtige individualisierende Behandlung, sondern auch schon die richtige Einsicht. Die psychologische Urteilsfähigkeit, welche richtige Einsicht überhaupt erst möglich macht, ist nicht etwa mit dem Besitz wissenschaftlich-psychologischer Kenntnisse zu verwechseln. Diese sind zwar nützlich und unter Umständen von entscheidender Bedeutung, „und niemand kann zu viel davon haben"[31]; aber sie reichen niemals aus. Darum ist die Psychologie im Hinblick auf ihre pädagogische Bedeutung nur als Teilgebiet, aber als wichtiges Teilgebiet, in die Methodenlehre einzugliedern.

Sämtliche Voraussetzungen, die für das Zustandekommen der rechten Anpassung nötig sind, lassen sich im Begriff des pädagogischen Kontaktes zusammenfassen. Pädagogischer Kontakt ist überall dort vorhanden, wo das Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling durch „die ethische Sympathie"[32], die pädagogische Liebe bestimmt wird, die noch im armseligsten Zögling durch die Schale der bloßen Wirklichkeit hindurch das Ueberwirkliche seiner Idee zu sehen vermag. Dieser Idee will der Erzieher durch seine Hilfe Fleisch und Blut verleihen. „Er liebt nicht das Material, den Zögling als solchen — das wäre sentimentale Liebe —, aber da er die Idee des Zöglings liebt, so fällt ein Strahl von dieser Liebe auch auf das bißchen Wirklichkeit, das der Zögling als noch Unerzogener repräsentiert."[33] — Da die wahrhaft große sittliche Liebe im Grunde unwiderstehlich ist, ruft sie notwendig die Gegenliebe des Zöglings und damit auch seine Bereitschaft zur aktiven Mitarbeit wach. Das Geheimnis des pädagogischen Kontaktes beruht einzig auf diesem in gegenseitiger Achtung begründeten Interesse. Wahrer Kontakt ist vom Pseudo-Kontakt, der mit den Mitteln des sich ‚Herablassens' und ‚Gemeinmachens' das echte Vertrauensverhältnis zu schaffen sucht, zu scheiden. — Wer das Paradoxon nicht scheut, könnte mit Bezug auf die Mitarbeit des Zöglings sagen, daß alle Erziehung Selbsterziehung des Zöglings sei. Kein Erzieher darf jemals vergessen, daß er nur nachhelfen, nie aber die Arbeit selbst tun kann. Jede Nachhilfe hat mit dem pädagogischen Takt zu geschehen, „der die eigene Arbeit des Zöglings nicht lähmt oder ausschaltet, sondern der sie nur anreizt, um ihr das Beste selber zu überlassen"[34].[1])

[1]) Damit ist das Verhältnis von Erziehung und Selbsterziehung genauer bestimmt als im „Ziel der Erziehung". Dort wurde nur festgestellt,

So selbstverständlich es sein sollte, daß der Erzieher „in allen Teilen und in jedem Moment eine vollkommene p ä d a g o g i s c h e Persönlichkeit sei"[35], so wenig pflegt dieses Ideal erfüllt zu sein. Deshalb drängt sich die Frage auf, wie sich der Erzieher angesichts begangener Fehler und persönlicher Schwächen zu verhalten habe. Da diese Fehler und Schwächen in den meisten Fällen verborgen werden, so gut es geht, das Vorspiegeln falscher Tatsachen aber immer eine Lüge ist, erweitert sich das Problem zur Frage nach der Notwendigkeit der ‚pädagogischen Lüge' überhaupt. — Von einer eigentlichen Lüge kann dort, wo etwas aus wirklich pädagogischen Gründen verschwiegen wird, „mit dem Vorsatz, zu seiner Zeit die Mitteilung im Sinne der vollen Wahrheit zu ergänzen"[36], nicht gesprochen werden. Wohl aber handelt es sich dort um eine Lüge im sittlich verwerflichen Sinn, wo die Täuschungsabsicht eine definitive oder eine nicht durch die pädagogische Notwendigkeit vorläufig geforderte ist. Eine Frage zweiter Ordnung ist es, ob dem Zögling zu verstehen zu geben sei, daß man ihm die Wahrheit teilweise oder ganz verbirgt. Meistens wird ein Hinweis darauf am Platze sein; in Ausnahmefällen ist aber auch ein Verschweigen pädagogisch gefordert und damit sittlich gerechtfertigt. Eine Nichtwahrheit braucht also nicht in jedem Fall eine Lüge im sittlich verwerflichen Sinn zu sein. Damit ist nicht etwa einem „leichtfertigen und bequemen Umspringen mit der Wahrheit"[37] das Wort geredet. H. warnt mit allem Nachdruck davor, nicht zuletzt deshalb, weil die Kinder die Wahrheit im allgemeinen viel besser verstehen und vertragen, als die Erwachsenen ihnen zutrauen, und zudem die leiseste Unsicherheit im Verhalten der Erzieher ja doch bemerken. — Damit ist auch die erste Frage beantwortet. „Das Verheimlichen oder Beschönigen eigener Fehler des Erziehers ist p ä d a g o g i s c h kaum jemals nötig."[38] Ist das Verbergen nicht durch die pädagogische Notwendigkeit, sondern durch eitle oder selbstsüchtige Motive begründet, so ist es natürlich immer falsch Auch hier werden also Ausnahmefälle, falls sie nicht endgültige Entscheidungen sein wollen, gelten gelassen. — So sehr es zu begrüßen ist, wenn der Erzieher ein wirklicher Vertreter des Guten ist, so notwendig ist es anderseits, daß der Zögling die absolute Autorität von der menschlichen unterscheiden lerne. Er wird gerade dadurch zur Achtung vor dem Absoluten erzogen, wenn er sieht, daß auch der Erzieher sein eigenes Verhalten jederzeit grundsätzlich „der sittlichen, überpersönlichen Autorität"[39] unterstellt.

---

daß die Selbsterziehung einen Spezialfall der Erziehung überhaupt darstelle (vgl. „D. Z. d. E.", S. 93). — Zum ersten Mal ist im zweiten Kapitel „Das absolute Ziel und die relativen Ziele" ausführlicher von diesem Verhältnis die Rede. Selbsterziehung und Fremderziehung werden hier als zwei im allgemeinen Hand in Hand gehende Möglichkeiten, zum Ziel zu gelangen, unterschieden. Darüber hinaus wird noch betont, daß Fremderziehung allein nie, Selbsterziehung aber auch bei unvollkommener Fremderziehung erfolgreich sein könne (vgl. „W. u. I. d. E.", S. 34/35).

Im Schlußabschnitt hebt H. ein paar, auf die Teilziele bezogene Sonderforderungen hervor, wohl wissend, daß auch sie, sowenig wie die Forderung pädagogischer Vollkommenheit, jemals ganz zu erfüllen sind. — Als erstes fordert er den wahren pädagogischen Glauben, der nur auf Grund der vollkommenen Hingabe an die Pflicht möglich ist. Mit diesem Glauben ist nicht jener sträfliche Leichtsinn oder sentimentale Optimismus gemeint, der die Realität nicht sieht oder nicht sehen will, „sondern das felsenfeste Vertrauen auf das ewige Recht und die Sieghaftigkeit des Seinsollenden, das höher und stärker ist als alle Wirklichkeit"[40]. Nur wo dieser echte Glaube herrscht, ist die höhere Sachlichkeit, die nötige Ruhe und Ueberlegenheit, der nötige ‚Humor' vorhanden.

Die zweite Forderung geht auf ein erzogenes Gewissen im Sinne der Freiheit und Reife des sittlichen Standpunktes. Der wahre Erzieher dient Gott allein; „was er vertritt, soll er im Namen Gottes, menschlich gesprochen: im Namen seiner sittlichen Ueberzeugung vertreten"[41]. Er darf weder ein Sklave irgendeiner empirischen Ordnung noch ein grundsätzlicher Revolutionär sein, der alles Bestehende lächerlich macht und den unreifen Instinkten dem triebhaften Freiheitsdrang der Jugend mit Ausdrücken wie ‚Verknöcherung', ‚Philisterei', ‚Pfaffen', ‚Schulmeister', ‚Gerümpel' entgegenkommt. — Wie es eine falsche und eine richtige Freiheit gibt, so gibt es auch eine falsche und ein richtige Interessantheit. Der ‚journalistischen' Interessantheit „mit Späßen und Witzen, Geistesblitzen ... ‚populärer' Redeweise und was sonst der Bauernfängermittel mehr sind"[42], steht die auf dem völligen persönlichen Durchdrungensein von der Sache beruhende Interessantheit gegenüber. Die letztere ist das beste Mittel zur Erhaltung der Aufmerksamkeit und Disziplin. — Im Anschluß an diese Bemerkungen kommt H. nochmals auf den Infantilismus, als dem Inbegriff der gefährlichen inneren Gebundenheit, zu sprechen. Der infantile Erzieher ist „sentimental-‚romantisch' "[43]. Er scheut die Verantwortung und ‚verachtet' die reale Leistung. „Er ist voll Sehnsucht, aber nicht nach dem wahren Ideal, ... sondern nach einem wunschhaften Märchen-Ideal ..., nach einem Schlaraffenland des leistungslosen Wohlseins, des ‚Glückes' und der ‚Liebe'."[44]

Außer der Notwendigkeit des echten Glaubens und des erzogenen Gewissens hat der Erzieher auch den Forderungen der Urteilsfähigkeit und der Berufstüchtigkeit zu genügen. Die erste verlangt von ihm rechte Einsicht in die Wirklichkeit des Zöglings, die zweite ein bis zur höchsten Leistungsfähigkeit entwickeltes pädagogisches Talent. Beides ist nur durch Uebung zu erlangen, die ständig von der Kritik, womöglich der Kritik anderer, begleitet ist. Bei dieser Gelegenheit stellt H. fest, daß man der Lehrerbildung zwar eine gewisse Aufmerksamkeit widmet, an die viel wichtigere pädagogische Erziehung zum Elternberuf aber kaum zu denken scheint. „Und doch wird durch einen einzigen Vater unter Umständen pädagogisch mehr verdorben und verunmöglicht als zehn Lehrer gutmachen können. Hier wird eine zukünftige Menschheit zweifellos anders denken müssen, wenn sie nicht ewig in den gleichen elementaren Mängeln stecken

bleiben will."[45] — Abschließend wird nochmals betont, daß das erzieherisch Wirksame nicht das Talent und nicht die Geschicklichkeit, sondern immer die Persönlichkeit ist, die dahinter steht.

4. Auf die allgemeine Wegleitung folgt die Methodik der vier Teilziele. Die Ausführungen über die „Erziehung zum rechten Willen", von der zunächst die Rede ist, sind weitaus am umfangreichsten. H. führt im Schlußabschnitt des Kapitels die Gründe an, die ihn dazu veranlaßten, sich so ausführlich mit der Willensbildung zu befassen: Einmal ist manches, was hier zur Sprache kommt, auch für die übrigen drei Teilziele wichtig. Ferner glaubt er, der Psychologie der Triebe und der Entwicklungskämpfe deshalb besondere Aufmerksamkeit widmen zu müssen, „weil es hier im allgemeinen und speziell was die frühe Kindheit betrifft, vielerorts noch an den elementarsten Einsichten fehlt"[46]. Der Hauptgrund jedoch liegt in der Ueberzeugung begründet, daß die Erziehung zum rechten Willen überhaupt der wichtigste Teil der ganzen Erziehung sei. „Sicher ist sie der grundlegende und für alles weitere unentbehrliche Teil. Alle andern Teilziele wären zur Hälfte oder mehr als zur Hälfte ebenfalls erreicht, wenn die Willensbildung vollendet wäre."[47]

Die erste Etappe des Weges, der zum rechten Willen führt, ist durch die vollkommene Achtung vor der Pflicht bezeichnet. Die pädagogische Schwierigkeit besteht hier vor allem darin, daß der Erzieher, um den Zögling später auf die göttliche Autorität hinweisen zu können, zunächst Respekt vor seinem persönlichen Willen verlangen muß. Dieser Doppelaufgabe entsprechen zwei Kapitalfehler. Der erste liegt dort vor, wo die Ablösung aus Eitelkeit, Machthunger oder auch aus dem Mißtrauen des Erziehers in die Natur des Menschen nicht geschieht, der Zögling daher notwendig zu einem gehorsamen Nachläufer oder zu einem autoritätsfeindlichen Revolutionär erzogen wird. Der zweite Fehler entspringt der gutgemeinten Absicht, jede menschlich-persönliche Autoritätsbindung möglichst zu vermeiden. Um dieser Gefahr zu entgehen, hütet man sich ängstlich, Gehorsam zu verlangen, eine Verhaltensweise, die fast ausnahmslos Meisterlosigkeit des Zöglings zur Folge hat. Um die Erzieher vor beiden Fehlern zu bewahren, stellt H. die Regel auf: „Erzieht die Kinder, im Interesse der Achtung vor dem objektiv Richtigen, zunächst zur Achtung, zum Respekt und zum Gehorsam gegen euch selber; überseht aber nicht den Moment, da es Zeit ist, allmählich die Ablösung von eurer Person in die Wege zu leiten, und sträubt euch nicht gegen diese Ablösung, sondern kommt ihr entgegen; und vergeßt nie, daß ihr mit eurer Autorität stets nur Stellvertreter der höhern Autorität seid, zu der die Kinder zuletzt, über die Brücke eurer Persönlichkeit, hinzuführen sind."[48] — Kompliziert wird die Lage dadurch, daß r e i n e Autoritätsverhältnisse ohne ‚erotischen', schwärmerischen Einschlag „vielleicht überhaupt nicht vorkommen"[49], der pädagogische Kontakt ohne schwärmerische Verehrung jedenfalls nicht möglich ist. Nimmt die letztere überhand, so führt die Vermischung des Normativen mit dem Triebhaften notwendig zu einer Art

„moralischer Knochenerweichung"[50]. Um eine solche Fehlentwicklung zu verhindern, hat der Erzieher den Zögling anzuleiten, die Verehrung auf das Ueberwirkliche, den göttlichen Willen, das Erotische dagegen dorthin zu übertragen, wohin es gehört: „als soziale Erotik auf alle Kreatur, als Erotik im engern Sinne auf dasjenige Individuum des andern Geschlechts, das ihm zu erotischen Zwecken bestimmt ist"[51]. Für ihn persönlich bleibt dann noch „jene Freundschaft übrig, welche ein irdischer Abglanz der frommen Hingabe an das Ueberirdische und zugleich ein besonders enges sozial-erotisches ... Verhältnis ist"[52].

Die zweite Etappe der Willensbildung stellt die Erziehung zur sittlichen Energie dar. Die sittlich-lenkende Energie ist von der vital-treibenden als zweite Grundfunktion des Menschen zu unterscheiden. In ihr, die sich in allem, was Form hat: im Sittlichen, Aesthetischen und Logischen, zeigt, wirkt das Seinsollende in das Seiende hinein; sie ist das eigentliche Organ der Idee in der Wirklichkeit. — Erziehung zur Sittlichkeit bedeutet Erziehung zur vollkommenen Beherschung der Triebe. Diese sind — in Uebereinstimmung mit der im „Ziel der Erziehung" vertretenen Auffassung — an und für sich weder gut noch böse. Gefährlich werden sie nur dort, wo die normative Funktion sie nicht zu bändigen, ihnen nicht Maß und Form zu geben vermag. Da die Triebe „die einzigen Beweger, die einzigen Motoren oder Werkzeuge"[53] sind, ist die auf ihre Lähmung und Ausrottung gehende asketische Erziehung grundsätzlich abzulehnen. Wo die asketische Anstrengung nicht konsequent ist, d. h. nicht „Mord oder Selbstmord"[54] zur Folge hat, ist sie nichts als ein scheinhaftes Unterfangen, ein Versteckenspiel, eine Heuchelei gegen sich selbst. Dem psychologisch Einsichtigen stellt sie sich in all ihren Formen als eine stark triebhaft bedingte und nicht im vollen Sinn sittliche Leistung dar. Die Kinder sind darum nicht zu Asketen, sondern zu freien Menschen zu erziehen, denen das Leben nicht „Fallstrick des Teufels"[55], sondern Gelegenheit zu sittlicher Leistung ist. — Im Hinblick auf die beiden charakterisierten, in der Praxis nicht voneinander zu trennenden Etappen der Willensbildung, läßt sich der rechte Wille als „die mit ausreichender Energie versehene Achtung vor der Pflicht"[56] umschreiben.

Im Anschluß an diese Ausführungen spricht H. von den Mitteln, die der Willensbildung zur Verfügung stehen. Hier wie überall liegt das Geheimnis des Erfolges in der Persönlichkeit des Erziehers begründet. Seine Vorbildlichkeit ist die selbstverständliche, wenn auch schwer zu realisierende und selten anzutreffende Voraussetzung. Das gute Beispiel allein genügt jedoch noch nicht; seine Wirkung ist durch die eigentliche pädagogische Tat zu ergänzen. Die allgemeine Regel der Willensbildung lautet: „Strenge Erziehung, aber richtige, sachlich begründete Strenge"[57]. Was das bedeutet, ergibt sich aus der Gegenüberstellung von Verwöhnung und falscher Strenge.

Zunächst ist von der Verwöhnung die Rede. Verwöhnung ist alles nicht aus richtiger pädagogischer Ueberlegung stammende Entgegenkommen

des Erziehers gegenüber den nur triebhaften, undisziplinierten Wünschen und Neigungen des Zöglings. Durch ein solches Verhalten wird nicht nur der sittliche Respekt verwirkt, sondern auch die Entfaltung der normativen Energie verhindert. Die Verwöhnung liegt deshalb so nahe, weil sie, sowohl im Erzieher als auch im Zögling, durch so Vieles begünstigt wird. Die wenigsten Erzieher sind dort, wo die äußeren Umstände das maßlose Sichabgeben mit den Kindern gestatten, imstande, das rechte Maß zu finden. Aber auch die Kinder selbst verleiten durch ihr Verhalten zur Maßlosigkeit; hieher gehört das ganze Kapitel der Liebeserschleichung und die Art und Weise, wie zärtliche Eltern darauf hereinzufallen pflegen. — Besonders groß ist die Gefahr der Verwöhnung, wo es sich um das erste oder das einzige Kind oder um schwächliche oder häufig kranke Kinder handelt.

Unter der falschen Strenge versteht H. eine ausschließlich durch die Willkür des Erziehers bedingte Behandlung, „die nicht nur den Trieben und Neigungen, sondern der gesamten Persönlichkeit des Zöglings nicht entgegenkommt"[58]. Die Folge einer derartigen Vergewaltigung ist entweder „eine vollkommene moralische Unselbständigkeit, eine von Furcht diktierte Servilität und Abhängigkeit"[59], oder jene Meisterlosigkeit, die in der explosiven Lossage von aller Autorität zum Ausdruck kommt. Die beiden Kennzeichen der despotischen Strenge sind Lieblosigkeit und Mangel an Achtung vor der werdenden Persönlichkeit des Zöglings. — Die falsche Strenge kann verschiedene Ursachen haben: sie kann auf Humorlosigkeit, auf Bequemlichkeit (eine an Händen und Füßen gebundene Jugend ist leichter zu ‚lenken' als eine freie) oder, wie in der pietistischen Erziehung, auf einem grundsätzlichen Mißtrauen gegen die triebhaften Neigungen der Kinder beruhen. — Auf diese letzte Art der Strenge geht H. näher ein. Gewiß sind auch die Kinder zwiespältige Wesen, „mit einer Tendenz zum Guten und vielen Tendenzen nicht direkt zum Bösen (ursprünglich wenigstens), aber zum Ausleben, zur Disziplinlosigkeit und Zerfahrenheit"[60]; aber diese Tatsache berechtigt uns nicht, den ‚Eigenwillen' brechen zu wollen, denn dadurch würde auch der leistungsfähige, sittliche Wille ausgeschaltet.

Von Verwöhnung und falscher Strenge gleich weit entfernt ist die pädagogisch begründete Strenge, die nichts anderes bezweckt, als das bessere Ich des Zöglings im Kampf gegen die Disziplinlosigkeit zu unterstützen. Sie tritt vor allem in positiven, aber daneben auch in negativen Maßnahmen in Erscheinung.

Das große positive Mittel der Willensbildung „wird immer dies bleiben, daß man dem Zögling A u f g a b e n stellt, die von ihm ernsthafte Leistung verlangen, Anstrengung, Selbstüberwindung, Opfer an Willkür und bloßen Wünschen, und die sich doch in den Grenzen seiner Leistungsfähigkeit halten"[61]. Die richtigen Aufgaben stellen, darin liegt das Geheimnis der Willensbildung! — Ein positives Mittel von untergeordneter Bedeutung stellt die B e l o h n u n g dar. Sie hat nur dann einen Sinn, wenn sie als Aufmunterung gemeint ist und dem Zögling ausdrücklich als solche

zum Bewußtsein gebracht wird. Nie darf im Zögling der Gedanke eines Zusammenhanges zwischen sittlicher Leistung und Lohn aufkommen.

Das große negative Erziehungsmittel ist die pädagogische Strafe. Der erste und allgemeinste Gesichtspunkt verlangt, daß die Strafe dem wahren Wesen des Zöglings zugute komme; sie darf demnach weder durch persönliche Interessen des Erziehers noch durch unsachliche Motive anderer Personen oder bloß konventionelle Uebereinkunft bedingt sein. Pädagogisch unzulässig ist auch jede Strafe, die dem Zögling zum Bewußtsein bringen will, daß ‚böse Taten böse Folgen haben'; denn dadurch würde sich für ihn ein Zusammenhang von Pflichterfüllung und Vorteil, Pflichtvernachlässigung und Unglück ergeben, und es käme so, genau wie bei der Hoffnung auf Lohn, ein falsches Moment in das Verhältnis zur Pflicht hinein. Falsch ist ferner, die Bestrafung des Zöglings, dem Vorschlag Rousseaus gemäß, ‚den natürlichen Folgen seiner Taten zu überlassen', denn eine solche Strafpraxis würde, ganz abgesehen von ihrer Undurchführbarkeit, den Zögling höchstens zur Klugheit, nicht aber zur Sittlichkeit erziehen. Sinnvoll dagegen ist eine Strafe, die in Form des Liebesentzugs das Kind ausdrücklich auf seine Pflichtverletzung aufmerksam macht.

Jede rechte Strafe hat in ihrer rückwirkenden Kraft Sühnecharakter. Sühne in pädagogischem Zusammenhang bedeutet immer: „Tilgung der Schuld im Sinne der Befreiung des Fehlbaren vom Schuldbewußtsein"[62]. Ein Fehler kann nur dann gutgemacht werden, wenn das bei der Pflichtverletzung umgangene Opfer nachgeholt wird. Die Sühne befreit den Zögling nicht etwa von der Aufgabe, gut zu machen, was noch gut zu machen ist; sie ist lediglich „das eindrückliche Symbol dafür, daß ein im Grunde irrevokabler Verstoß gegen die Pflicht vorliegt"[63], zu dem sich der Zögling bekennt. — Ein schuldbeladenes Kind steht sozusagen immer in Straferwartung. Wird es nicht durch den Erzieher bestraft, so faßt es „irgendwelche Schicksalsunbill als Strafe auf, oder bestraft sich wohl auch selber, indem es sich bewußt oder unbewußt Schaden und damit Leid zufügt"[64]. Die richtige Sühnestrafe ist immer eine Wohltat. Sie setzt eine Art Strich unter die unlautere Vergangenheit und macht die Kräfte wieder frei für die Zukunft.

Wer den Geist der pädagogisch richtigen Strafe erfaßt hat, weiß auch über die zu wählende Strafart Bescheid. Zu bevorzugen sind Strafen, die zugleich positive Leistungen bedeuten, zu vermeiden beleidigende und an Rache erinnernde Maßnahmen. Zur letzten Gruppe gehört auch die Körperstrafe. Sie ist im ganzen nicht zu empfehlen; „ein sachlich-ruhiger Erzieher wird kaum je zu diesem Mittel greifen"[65]. „Immerhin darf man sie nicht aus bloßer Sentimentalität ablehnen, wie es oft genug geschieht. Es gibt schon Kinder, bei denen, wesentlich wenn sie bisher nicht richtig erzogen sind, unter Umständen kein anderes Mittel verfängt oder wenigstens so eindrücklich wirkt, wie eine (immerhin vorsichtig und vernünftig applizierte) Körperstrafe. Dann soll man sich auch nicht vor ihr scheuen. Aber das Ziel wird immer darin bestehen, durch

die weitere Behandlung den Zögling so zu bilden und so in die Hand zu bekommen, daß weniger brutale und weniger bedenkliche Mittel denselben und bessern Dienst tun."[66] — Im Anschluß daran ist nur noch von einer allzu oft gehandhabten Strafart die Rede: der Strafe durch Provokation der Angst. Sie ist vor allem deshalb falsch, weil die Angst — „die infantile Form des Schuldgefühls, des schlechten Gewissens"[67] —, welche sie schafft oder doch an Macht verstärkt, einer der gefährlichsten Feinde einer gesunden sittlichen Entwicklung ist. Je größer die Angst, desto stärker wird die sittliche Energie gelähmt und das Selbstvertrauen untergraben. Provokation der Angst ist nicht nur ein untaugliches, sie ist ein ruinöses Erziehungsmittel.

Von der Strafe mußte so ausführlich gesprochen werden, weil sie ein theoretisch wie praktisch wichtiges Kapitel darstellt. Im Ganzen der Erziehung betrachtet, bleibt sie trotz ihrer großen Bedeutung ein Ausnahmefall. Das eigentliche Erziehungsmittel ist nach wie vor die Zuweisung und Kontrolle positiver Arbeiten.

Die bisherigen Betrachtungen bezogen sich ausschließlich auf die allgemeine Form der Willensbildung. Da die Triebhaftigkeit nicht eindeutig ist, hat die Disziplinierung verschiedene Spezialformen anzunehmen. — H. unterscheidet zwei naturhafte, „an sich noch vorsittliche weil disziplinlose"[68] Grundtriebe: den Ichtrieb oder Egoismus und die Identifikationstendenz, die ihrerseits in drei großen Formen: als ‚mystische', als soziale und als individuelle, Freundschaft und Liebe umfassende Tendenz, in Erscheinung tritt. Diese beiden Grundtendenzen widerstreiten sich insofern, „als die Durchsetzung jeder von ihnen zumeist eine Herabsetzung der andern verlangt"[69]. Beide sind in jedem Augenblick des Lebens vorhanden; ja, sie durchdringen sich fortwährend, trotz ihres „bis zu einem gewissen Grade antagonistischen Charakters"[70]. — Um der Uebersichtlichkeit willen spricht H. im folgenden von ihren pädagogisch wichtigsten Spezialformen gesondert. Da die beiden Grundtriebe sich bis zu einem gewissen Grad widersprechen, kann der Erzieher bei der Disziplinierung des einen jeweils den Antipoden als vorläufige triebhafte Gegenwirkung zu Hilfe rufen. Der tiefere Sinn dieser Maßnahme wird klar, wenn man bedenkt, daß die normative Funktion sich nur so durchsetzen kann, „daß sie über die vorhandenen Triebkräfte disponiert, sie benützt, sie mobil macht oder mit Zensur belegt"[71].

Was den Ichtrieb betrifft, ist vor allem die Disziplinierung des kindlichen Egoismus wie er sich im Verkehr mit andern Kindern zeigt, wichtig. An dieser infantilen Form muß die Herrschaft gelernt werden. Selbstverständlich ist der ‚gesunden' Selbstbehauptung ihr Recht einzuräumen. Zurückzuweisen sind nur Disziplinlosigkeiten, die durch Ausdrücke wie Neid, Mißgunst, Herrschsucht bezeichnet werden. Viel ist schon getan, wenn die Erzieher nicht durch ihr eigenes Verhalten übertriebene Egoismen im Zögling entfachen oder verstärken, wenn sie also nicht ihrerseits das Hauptinteresse auf Besitz richten, die Kinder zu knapp halten oder

einer ungünstigen Entwicklung durch Provokation der Eifersucht Vorschub leisten. Diese ist zwar ein Spezialtrieb, der „wesentlich auf dem Gebiete der Liebestendenz liegt"[72]; aber es ist eine der eindrücklichsten Tatsachen, daß Eifersucht im höchsten Grade egoistisch macht. In drei Varianten namentlich pflegt diese Art von Egoismus aufzutreten: einmal beim ältesten Kind (das Zeit hatte, sich in die verwöhnende Rolle des Einzigen einzuleben), wenn es ein Geschwister bekommt; dann beim jüngeren Kind, dem das ältere dauernd als leuchtendes Vorbild vorgehalten wird, und drittens beim weiblichen Kind, wenn es erfahren muß, daß in der Familie „eigentlich nur Buben Existenzberechtigung haben"[73].

Viel eingehender befaßt sich H. mit der Disziplinierung des Liebestriebes. Er pflegt in zwei Formen besonders gefährlich zu werden: als ‚Sentimentalität' und als Individualerotik. — Sentimental ist ein Verhalten, das stärker aus der Identifikationstendenz motiviert ist als es der Vorschrift der normativen Vernunft entspricht. Es ist durchaus nicht leicht, Sentimentalität und moralisch disziplinierte Sozialität genau auseinanderzuhalten; „man trifft verhältnismäßig wenige wirklich sozialmoralisch interessierte und eingestellte Menschen, die frei von Sentimentalität wären"[74]. — Weit komplizierter gestaltet sich die Behandlung der Individualerotik mit Einschluß der Sexualität. Angesichts der allgemeinen Unkenntnis des infantil-erotischen Lebens werden die psychologischen Voraussetzungen der erzieherischen Maßnahmen ausführlicher skizziert.

H. versteht unter Sexualität diejenige Spezialform des Identifikationstriebes, „welche zu körperlicher Vereinigung mit andern Wesen strebt und welche sich darum in einem Drang nach Berührung ... manifestiert"[75]. Die individual-erotische Form des Liebestriebes, auch die Sexualität, findet sich, „ganz besonders abnorm veranlagte Kinder vielleicht ausgenommen"[76], mindestens vom dritten oder vierten Lebensjahre an überall. Schon das kleine Kind sucht Berührungen von taktil besonders empfindlichen Hautpartien. Im Laufe der Entwicklung konzentriert sich die Empfindlichkeit mehr und mehr auf die Schleimhäute der Sexualorgane. Manifestationen des Sexualtriebes treten gewöhnlich im vierten Lebensjahr zum ersten Mal deutlich hervor; sie äußern sich besonders im Verlangen nach zärtlichen Berührungen. Da eine Befriedigung durch andere Individuen glücklicherweise selten in der gewünschten Stärke erfolgt, finden sich die verschiedenen ‚Vorstufen' der Masturbation sozusagen bei allen Kindern dieses Alters. — Die infantile Erotik erschöpft sich jedoch nicht in diesen ersten Formen der Sexualität und der Individualerotik.[1]) Zwischen dem Kind und seiner gesamten menschlichen und ding-

[1]) Bei dieser Gelegenheit betont H., daß es grundverkehrt ist, alle Formen des Liebestriebes aus der infantilen Individualerotik oder gar aus der Sexualität herleiten zu wollen. Er kritisiert vor allem die psychoanalytische Richtung, die durch ihre unsachliche und einseitige Ableitung das Verdienst wieder einschränkt, „das ihr wegen sexualpsychologischer und überhaupt psychologischer Entdeckungen oder Bestätigungen zukommt" (184).

lichen Umwelt gehen identifikatorische Liebesfäden hin und her, welche „die Anfänge des spätern (dann ins Sittliche disziplinierten) sozialen, ästhetischen und kosmischen Gemeinschaftslebens bilden"[77].

Angesichts der vielgeschmähten Individualerotik wird nochmals betont, daß auch sie an und für sich nicht etwas Böses, „eine Erfindung des Satans"[78] ist, sondern ihren Beruf im Ganzen der gesunden Entwicklung zur Erfüllung der Lebensaufgabe hat. Auch hier ist das Ziel nicht Abtötung, sondern Beherrschung und Dispositionsfähigkeit. „Erziehung soll sich auch hier gleich fernhalten vom nachgiebigen Libertinismus und moralischen Relativismus, wie von asketischer Auffassung, — Extremen, in welche immer nur der verfällt, der zur normativen Selbstherrschaft im gesunden Sinne die Kraft nicht aufbringt."[79] Gerade in diesem Zusammenhang ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die normale Entwicklung eines wachsenden Menschen von selbst dem Erziehungsziel zustrebt, der Erzieher daher nichts anderes tun kann, als den „nimmerruhenden Kampf der normativen, formgebenden und zielsetzenden, beurteilenden und fordernden Energie gegen die ‚Trägheit', Eigenwilligkeit, Schranken- und Disziplinlosigkeit des Trieblebens"[80] — ein Kampf, der „das Leben eines Menschen ja v o l l s t ä n d i g erfüllt"[81] — zu verfolgen, und Gefahren und Hindernisse abzuwehren. — Im idealen Fall sollte der Mensch in der Entwicklungszeit die grundsätzliche Herrschaft über sich selbst gewinnen, da nur sie es ihm ermöglicht, in der eigentlich reifen, „nach außen greifenden, weltumbildenden"[82] Periode seine Lebensaufgabe ganz zu erfüllen. In Wirklichkeit jedoch sind die beiden Lebensabschnitte nicht scharf zu scheiden. H. spricht hier nochmals die Vermutung aus, „daß die volle Reife vielleicht von keinem Individuum erreicht"[83] werde.

Der Kampf um die Herrschaft verteilt sich nicht durch die ganze Entwicklungszeit hindurch gleichmäßig auf beide Seiten der Triebhaftigkeit. Es lassen sich einzelne, nicht scharf voneinander zu trennende Teilperioden unterscheiden. — „Die ersten zwei oder drei Lebensjahre pflegen sich eher durch kräftigen Ichtrieb auszuzeichnen, wenn man nicht hier von einer Periode des noch ungeschiedenen (egoistisch-erotisch noch kaum differenzierten) allgemeinen Lebenstriebes sprechen will."[84] — Mit drei bis dreieinhalb Jahren setzt eine ausgesprochene, wesentlich erotisch bestimmte Erregungsperiode ein. Diese ‚erste Pubertät' ist die erste große und zugleich wichtigste Krisenzeit des Lebens. „Der Kampf ist für den, der verstehend zusehen muß, erschütternd; die Gefahren sind groß und der Ausgang ist für das ganze zukünftige Leben beinahe entscheidend."[85] — Auf die infantile Erregungsperiode folgt eine ruhigere Zeit, in der die erotischen Stürme und Kämpfe zurücktreten. Sie dauert etwa vom siebenten bis zum zwölften Jahr. An Stelle der „märchendurstigen Träumerei"[86] treten nüchterne Beobachtung und Berechnung; die ‚kaufmännischen' und haushälterischen Fähigkeiten entwickeln sich. — Auf diese ‚Latenzzeit' folgt die ‚zweite Pubertät', die Pubertät im gewöhnlichen Sinn. Wieder entbrennt ein „dramatischer Kampf des bessern Ich um

seine Herrschaft über die erotisch-mystische Zerfahrenheit"[87]. Ist die grundsätzliche Bändigung der Erotik in der infantilen Pubertät gelungen, so verläuft diese zweite Attacke milder. Da aber Fehlentwicklungen die Regel sind, handelt es sich in der zweiten Pubertät mit um einen Gesundungsprozeß, eine Selbstheilung von erotischen Triebkrankheiten. Durch die „an Siedezustand gemahnende Aufwühlung des Trieblebens"[88] ist noch einmal Gelegenheit dazu geboten. Die zweite Erregungszeit ist aus verschiedenen Gründen für einen guten Ausgang günstiger als die erste: Einmal ist das Individuum unterdessen „normativ kräftiger"[89] geworden; zudem hat sich seine Selbstbehauptungstendenz gefestigt; ferner hat sich der normative Wille im deutlicheren Bewußtsein des Erlebens eine wichtige Waffe geschaffen; endlich gewinnen in dieser Zeit die soziale und die kosmisch-mystische Liebe gegenüber der Individualerotik an Bedeutung, Formen, die weniger ausschließlich sind, und darum der Disziplinierung nicht soviel Widerstand entgegensetzen. — Die eigentliche Pubertät geht schließlich unmerklich in die letzte Entwicklungsphase über, die sich vom achtzehnten oder zwanzigsten Jahr bis gegen Ende des dritten Jahrzehnts erstreckt. Sie ist wieder stärker nach der Selbstbehauptung orientiert und dient als Vorbereitung für das reife, selber gestaltende Leben; „die Probleme der Berufswahl und Berufsausbildung, der Ehe und der Festsetzung im Leben überhaupt geben ihr den Charakter"[90].

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen kommt H. auf die Aussichten, Mittel und Gefahren der Disziplinierung des Identifikationstriebes — der wichtigsten Aufgabe der Willensbildung überhaupt — zu sprechen. Aus der gedrängten Uebersicht über die Entwicklungsstufen geht hervor, daß die günstigste Zeit für die Erziehung zum rechten Willen die Zeit bis zum Ausgang der Pubertät ist, vor allem die der beiden Erregungsperioden. Es ist von beiden gesondert die Rede.

Während der infantilen Erregungszeit drohen zwei große Gefahren: die erste besteht in der Wucherung des erotischen und sexuellen Triebes; die zweite in den normativ-triebhaften Mischbildungen, die entstehen, wenn die Gegenwirkung des normativen Willens nicht stark genug ist.

Was pädagogisch mit Bezug auf die erste Gefahr zu tun sei, wurde schon dargelegt. Die erotische Hochspannung darf weder durch Verwöhnung noch durch falsche Strenge gesteigert werden; allzuviel Gelegenheit zur Phantastik ist durch geeignete Beschäftigung herabzumindern. Wichtig ist die Einsicht, daß die Sexualität nicht getrennt von der übrigen infantilen Erotik behandelt werden kann. „Es ist völlig widersinnig, gegen Masturbation zum Beispiel ankämpfen zu wollen und daneben das Zärtlichkeitsbedürfnis durch Verwöhnung oder durch Lieblosigkeit aufzustacheln."[91] Wichtig ist es auch, daß der Erzieher gerade in dieser kritischen Zeit den engsten Kontakt mit dem Kinde besitze. Er soll wissen was vorgeht, soll aber mit dem Eingreifen solange zuwarten, als Hoffnung besteht, daß der Zögling allein mit sich fertig werde.

Nicht minder groß und pädagogisch noch schwieriger zu überwinden,

wenigstens bei Kindern mit ausgesprochener Sensibilität, ist die zweite Gefahr. Da unmöglich „eine ganze Psychologie der erotischen Entgleisungen, Verirrungen, Selbsttäuschungen, Perversionen und Neurosen"[92] dargestellt werden kann, begnügt sich H. mit der Andeutung einiger der häufigsten Kompromißlösungen. — Der einfachste Fall liegt dort vor, wo das Kind mit seiner Erotik einfach nicht fertig wird und deshalb an dauerndem schlechten Gewissen leidet, das sich, der Unbewußtheit wegen, in der Regel in scheinbar grundloser Verstimmung und ‚Nervosität', vor allem aber in Aengstlichkeit äußert. Das pädagogisch und moralisch Bedenkliche dieser Situation liegt darin, daß die Minderwertigkeitsgefühle die ganze spätere Lebenseinstellung zu bestimmen drohen. Anstatt die Kinder in heilloser Weise zu deprimieren und ihnen beständig den Teufel an die Wand zu malen, wie es gewöhnlich geschieht, hat man ihnen in diesem „gigantischen und lebensentscheidenden Kampf"[93] mit Aufmunterung und liebevoller Strenge beizustehen. Gegen Ende der infantilen Erregungszeit ist es, falls die Bewußtseinsfähigkeit schon weit genug fortgeschritten ist und man sieht, daß die Kinder allein nicht mit sich fertig werden, am Platze, mit ihnen über ihre Kämpfe zu reden. Durch die „vorsichtige, taktvolle aber wahrheitsgetreue"[94] Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Kinder, die in diesem Alter aufzutauchen pflegt — die Frage nach dem Anteil des Vaters pflegt erst später gestellt zu werden; überdies wäre eine Antwort darauf für dieses Lebensalter zweifellos verfrüht —, beginnt dem sensiblen Kind, das leicht in eine Art asketischer Einstellung zur Erotik hineingerät, „der positive Sinn und das relative Recht der Erotik unbewußt zu dämmern"[95].

Komplizierter wird die Sache, wenn das Kind selbst Maßnahmen trifft, um dem Schuldgefühl zu entgehen, dabei aber den richtigen Weg verfehlt. — Nahe liegt der Versuch, den Konflikt durch ‚Verdrängung' des ganzen Kampfes ins Unbewußte zu lösen. Das Kind, das von seinen Minderwertigkeitsgefühlen nichts mehr wissen will, verdrängt sie, in der Annahme, was man nicht wisse, plage einen nicht. Diese Meinung ist falsch, denn die ‚Stimmungen', die dynamischen Wirkungen des Unbewußten, sind damit nicht aus der Welt geschafft. In Wirklichkeit geht der Kampf trotz aller Verdrängung weiter; die verdrängten Wünsche und Regungen tauchen in entstellter Form wieder auf; ‚verbotene' Liebesobjekte werden mit Ersatzobjekten vertauscht. Auf diese Weise „können alle Formen der erotischen und speziell sexuellen Perversionen entstehen: Homosexualität, Fetischismus und sämtliche Perversionen haben ihren Ursprung vielleicht (von mitbestimmenden oder prädisponierenden Anlagen abgesehen) ausschließlich in solchen Vorgängen"[96]. Allen Kompromissen dieser Art wohnt die Gefahr des Infantilismus für die ganze Lebenszeit inne. — Wo derartige Fehlentwicklungen vorliegen, wird die pädagogische Hilfe zur eigentlichen Heilerziehung. Ihre Mittel sind von denen der Pädagogik nicht verschieden; auch sie wird in erster Linie das Ueberwuchern der Erotik zu verhindern, Vertrauen zu erwecken und zu bewahren und Schuldsuggestionen zu vermeiden haben.

Diese in aller Kürze skizzierte Willensbildung nach der erotischen Seite soll in der eigentlichen Pubertätszeit fortgesetzt und zu Ende geführt werden. Die Flut erregter Seelenkräfte ist, von sich aus oder durch einige Nachhilfe unterstützt, imstande, die verhärteten Reste vergangener Fehlentwicklungen aufzulösen und wegzuschwemmen. Besonders günstige Bedingungen für einen normalen Abschluß des Kampfes sind durch die größere Bewußtseinsfähigkeit einerseits, die Hinneigung zu sozialer und kosmischer Erotik anderseits gegeben. Die günstige Wirkung der beiden letztgenannten Formen des Liebestriebes liegt in ihrer Fähigkeit begründet, die unbezähmten Reste der infantilen Individualerotik in sich aufzusaugen und damit in Formen überzuführen, welche der sittlichen Beherrschung viel weniger Widerstand entgegensetzen. Soziale und kosmische Neigungen sind darum zunächst einfach als solche zu fördern; während die ersteren sich später in soziale Arbeit an der Entwicklung des menschlichen Geschlechts überführen lassen, können die letzteren die Brücke zu Wissenschaft und ästhetischer Gestaltung bilden. Gewiß sind die erotischen Ideale der Pubertätszeit noch „unreif, romantisch, sentimental"[97]. „Aber das ist eben die Gärung; es kann etwas draus werden. Man muß sich freuen oder doch nachsichtig sein angesichts dieser Schwarmgeisterei, dieser Robinsonaden, dieser Träume von Staats-, Schul- und Weltverbesserung, dieser himmelstürmenden Pläne, dieses Kampfgeschreis gegen alles ‚Philistertum', gegen alle festen Formen, und was derlei Pubertätserscheinungen mehr sind. Vieles davon ist Trieb, halbklare Erotik, gewiß. Aber es steckt in der Regel viel normativ Richtiges darin, mehr als wir ‚Philister' manchmal sehen wollen."[98] Unterschätzen und bespötteln wir daher die ‚unreifen' Probleme dieser Zeit nicht. „Wie sollen sie denn schon reif sein? Reife Probleme zu haben gehört zu den größten Leistungen des erwachsenen Menschen; junge Leute m ü s s e n unreif sein. Aber sie sollen reif werden, und wir helfen ihnen dazu, wenn wir auf ihre Probleme eintreten, statt ihre Lösung ... ihnen allein oder der medizinischen, sozialen, religiösen oder philosophischen Schundliteratur zu überlassen."[99] — Kinder werden nun einmal nie ohne Sturm und Drang Männer und Frauen. Darum haben die Flegeljahre durchaus ihr Recht und ihre Mission. Das soll aber nicht etwa heißen, daß der Erzieher lediglich zuzusehen und den Dingen ihren Lauf zu lassen habe. In diesem Alter ganz besonders sind die Zöglinge zu eigener positiver Leistung, zur Selbsterkenntnis und zum Bekenntnis, zu Klarheit und Wahrheit anzuhalten. Auch die Pubertät darf nur einen Uebergang darstellen. Ein Stehenbleiben in ihr führt zum Juvenilismus, einem Analogon zum Infantilismus, die beide im Alter durch die Senilität abgelöst zu werden pflegen.

Nach diesen Ausführungen über die psychologischen Grundlagen und die Erziehung des sittlichen Willens kehrt H. nochmals zum Anfang des Kapitels zurück, um noch einiges nachzutragen, was sich enger mit dem gewöhnlichen Begriff der religiösen Erziehung berührt. — Anerkennung des Seinsollenden ist nicht anders möglich „denn als Anerkennung des

absolut gültigen und verpflichtenden Willens der wollend und das heißt persönlich gedachten oder vielmehr erlebten Gottheit. Gott ist der Fordernde, der im Gewissen spricht und in unserer normativen Tendenz sich durchsetzt. Wir sind von ihm ergriffen; das ist der Grund unseres Kampfes um die Triebbeherrschung und damit um die sittliche Leistungsfähigkeit."[100] Deshalb gibt es keine sittliche Erziehung ohne religiösen Charakter. Frömmigkeit ist, als Anerkennung der Pflicht in der Gesinnung, die notwendige Grundlage der Sittlichkeit, der Anerkennung der Pflicht durch die Tat. Jede ‚religionsfreie' Erziehung zur Sittlichkeit ist ein hölzernes Eisen.

Die Schlußbetrachtungen befassen sich mit dem sogenannten ‚Religionsunterricht' oder der ‚religiösen Unterweisung'. Im „Ziel der Erziehung" geäußerte Gedanken werden wiederholt und ergänzt (vgl. „D. Z. d. E.", S. 117). Die Wirkung dieses Unterrichts darf nicht überschätzt werden; „man darf niemals Religion mit einem Wissen und religiöse Erziehung mit Erkenntnisbildung verwechseln"[101]. Anderseits muß aber auch gesehen werden, daß ein Religionsunterricht, der sich nicht wesentlich auf das „Einpauken und Abhören von Sprüchen und halbverstandenen Liederversen oder ähnlichen Dingen"[102] beschränkt, sondern die beiden Möglichkeiten wirklich frömmigkeitsbildender Art: die direkte persönliche Beeinflußung durch den Erzieher und die indirekte durch die Darstellung frommer Persönlichkeiten und religiös aufgefaßter Geschichte, taktvoll ausnützt, ganz besonders wertvoll sein kann.

5. Im fünften Kapitel befaßt sich H., unter Hinweis auf die Ausführungen im „Ziel der Erziehung", mit der Methodik der Gewissensbildung. — Ziel der Gewissensbildung ist die Fähigkeit, den Inhalt der Lebensaufgabe richtig zu erfassen. Am Anfang muß die Einsicht stehen, daß die Herausbildung des inhaltlich bestimmten Erziehungszieles zuletzt immer Sache des Zöglings ist. Der Erzieher muß geduldig warten können; er darf das Kind nicht eigenmächtig und von vornherein in eine bestimmte Lebensaufgabe hineindrängen wollen. Das heißt nun aber nicht, daß inhaltliche Forderungen überhaupt zu vermeiden seien. Sie sind gerechtfertigt, weil die Individualität des Zöglings sowohl nach der triebhaften wie nach der normativen Seite weitgehend erkannt, die normative Richtung aus den Zeichen des erwachenden kindlichen Gewissens erschlossen werden kann. Immerhin ist gerade hier zurückhaltende Bescheidenheit und weise Vorsicht am Platze.

Nach diesen Vorbemerkungen geht H. auf die Erziehung zur Gewissensfreiheit von äußeren Bindungen ein. Die normale Entwicklung wird von positiven und negativen Bindungen in gleicher Weise gefährdet. „Wer sozusagen grundsätzlich sich an eine fremde Autorität anschließt, oder wer ebenso grundsätzlich eine bestimmte oder jede fremde Autorität ablehnt, der ist an diese Einstellung gebunden und hat nicht mehr die Freiheit, unbefangen auf sein werdendes Gewissen zu hören, ja er hat nicht mehr den ungebrochenen Willen zu einem eigenen Gewissen

und damit zu selbständiger, autonomer Einsicht."[103] Da positive Bindungen nie ganz vermieden werden können, sollen sie wenigstens rechtzeitig gelöst, vor allem aber nicht durch Verwöhnung und allerlei Suggestionen, etwa die ‚sanfte Gewalt' der Mütter oder das „feierlich-autoritative Gebaren"[104] der Väter und Lehrer, verstärkt werden.

Eine gewisse Einschränkung in das ideale Ziel der Erziehung hat überall dort zu erfolgen, wo der Zögling zur vollkommenen Erfassung seiner Pflicht überhaupt nicht fähig ist. Da die Schranke der Erziehbarkeit in keinem Fall von vornherein feststeht, ist mit der Gewissensbildung immer so zu beginnen, als ob alles zu erreichen sei; in dem Maße, wie die Einsicht wächst, ist der Zögling von der menschlichen Autorität auf die unbedingte, göttliche zu verweisen. Stellt sich heraus, daß er gewisse Unsicherheiten dauernd nicht zu überwinden vermag, so bleibt nichts anderes übrig, als ihn in diesem Punkt in der Bindung an eine äußere Autorität zu halten. Ordnet er sich nicht freiwillig unter, so gibt es kein anderes Mittel mehr als Zwang, den dann irgendeine Autorität übernimmt, und zwar nicht mehr in ihrer Eigenschaft als Erzieherin, sondern als Besitzerin der Macht. Von der Tatsache aus, daß die individuelle Anlage es „manchmal (wohl sogar meistens)"[105] unmöglich macht, einen Menschen auf der ganzen Linie zur Freiheit des Gewissens zu erziehen, erhellt sich die dauernde Bedeutung guter Tradition mit autoritativem Charakter.

Noch verhängnisvoller als die äußeren Bindungen wirken sich die, immer in der Verwechslung einer triebhaft-normativen Kompromißbildung mit einem reinen Gewissensideal bestehenden, inneren Unfreiheiten aus. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der volle Sieg des gesunden normativen Entwicklungswillens in den Kämpfen der ersten Erregungszeit, nicht zuletzt des falschen Verhaltens der Umgebung wegen, „eine außerordentlich seltene Erscheinung"[106] ist. Die Reaktionen der verletzten Norm äußern sich in Gestalt der Schuld, die, „ihrem infantil-unbewußten Charakter entsprechend, eine nach Entstehung und Bedeutung nicht ‚klare', aber nichtsdestoweniger gefühlsstarke und dynamisch wirksame ‚Stimmung' bedeutet"[107]. Das Kind sucht diese peinliche Stimmung loszuwerden. Da es, auf sich selbst angewiesen, den richtigen Weg fast ausnahmslos verfehlt, kommt es nur noch tiefer in die innere Unruhe hinein.

Dokumente solch falscher Befreiungsversuche sind alle asketischen und alle erotisch-perversen Ideale, ferner die große Gruppe von Kompromißbildungen, die H. als ‚Angst-Ideale' bezeichnet. Hieher gehört auch das meiste, was man gewöhnlich Aberglauben heißt: „die Angst, diese verwandelte Form des Schuldbewußtseins, produziert als Straferwartung allerlei ängstliche Phantasien, Phantasien von kommendem Unheil, von irdischen und höllischen Strafen, von bösen Geistern, Dämonen und Teufeln, von ‚Zeichen', Spuk und dergleichen"[108]. Alle diese Schuld- und Strafsymbole sind nichts anderes als der verdrehte und entstellte Ausdruck der Pflicht. Das Individuum, das die normative Forderung mißachtet, fühlt sich dann den Geboten dieser dunkeln Mächte verpflichtet.

In vielen Fällen wird versucht, auch den diesen Götzen und Dämonen zugeschriebenen Strafmöglichkeiten zu entgehen, sei es dadurch, daß man sie durch zauberhafte Mittel hinters Licht zu führen oder in die Gewalt zu bekommen, sei es, daß man sie durch Bußhandlungen günstig zu stimmen sucht.

Eine andere große Gruppe von falschen Idealen wird unter dem Begriff Minderwertigkeits-Ideale zusammengefaßt. Viele Menschen, die sich moralisch minderwertig fühlen, suchen unbewußt die auf sittlichem Gebiet liegende Inferiorität auf ein anderes, harmloseres Gebiet, so etwa das intellektuelle oder körperliche, zu übertragen. Man ‚darf' dann „nicht studieren, heiraten, nicht Anspruch auf Liebe machen, sich gesundheitlich und überhaupt körperlich nichts zutrauen ... kurz, man nimmt ein ‚künstliches' Leiden oder einen eingebildeten Mangel mit allen Konsequenzen für das Betragen auf sich, um den wirklichen Mangel nicht sehen und sich dementsprechend betragen zu müssen"[109]. Es kann sich aber auch um ‚Kompensationsideale' handeln, die in der krampfhaften Einbildung bestehen, „daß man gerade das Gegenteil von dem sei, als was man sich im Innersten fühlt"[110]. „So bildet man sich wohl ein, gerade moralisch besonders tüchtig zu sein, und um diese Einsicht aufrecht erhalten zu können, tut man krampfhaft ‚gute Werke', beteiligt sich an allen Wohltätigkeiten, führt salbungsvolle Reden, unterwirft sich peinlich allen möglichen ‚Gottesdiensten' ", oder „man steigert sich in den Wahn der Kraft, der Schönheit, der Liebesmacht, der Intelligenz hinein und tut alles, was einem gestattet diesen Wahn aufrecht zu erhalten"[111].

Allen diesen drohenden Fixierungen gegenüber gilt es, die Bahn für die echte sittliche Einsicht frei zu halten. Eines der stärksten Hindernisse für eine gesunde Entwicklung bildet der Mangel an echtem Selbstvertrauen, der sich nach den Mißerfolgen der ersten Kämpfe einzustellen pflegt. Er kann sich in extremen Fällen so stark steigern, daß der Betreffende aus der Unentschiedenheit gar nicht mehr herauskommt und deshalb auch zu keinem Glauben mehr fähig ist. Wer es so weit kommen läßt, für den bleibt nur noch die Flucht in die Pose übrig. Zu den beliebtesten Pseudo-Rettungen gewissenskranker Menschen gehört der „theoretische Relativismus oder doch Skeptizismus"[112], der das Mißtrauen gegen die eigene sittliche Entscheidungsfähigkeit zum ‚philosophischen' Dogma erhebt. Häufig ist auch die Flucht in die äußere Bindung. Der durch seine innere Haltlosigkeit Gequälte wirft sich einer Tradition, mit Vorliebe einer dogmatisch starren und einheitlichen, sozusagen blindlings in die Arme. — Aus dem Gesagten geht hervor, wie wichtig die Erziehung zum wahren Selbstvertrauen ist, und wie sehr vor jener grundsätzlich und absichtlich deprimierenden Pädagogik gewarnt werden muß, die den Zögling von seiner Sündhaftigkeit, Unzulänglichkeit und sittlichen Inkompetenz überzeugen will.

Wo das Gewissen sich bereits verfahren hat, wo also falsche und getrübte Ideale mit den ebenfalls zur Anerkennung drängenden richtigen

und gesunden Idealen in Widerspruch stehen, ist eine besondere Erziehung zur Reife des Gewissens nötig. H. kennzeichnet den allgemeinen Weg, den diese Heilerziehung einzuschlagen hat, nach äußeren und inneren Bindungen getrennt.

Der erste Schritt, der zur Auflösung einer äußeren Bindung führt, besteht darin, den Zögling zur klaren Einsicht in den Widerspruch zu bringen. Die günstigste Zeit dafür ist das Alter der Bewußtseinsfähigkeit, „also etwa die Zeit vom fünfzehnten Lebensjahre an"[113]. Auf die gewonnene Einsicht folgt die Untersuchung, ob beide Ideale oder nur eines von ihnen unrichtig sei. Sie wird wesentlich dadurch gefördert, daß man den Zögling veranlaßt, sich über die Herkunft seiner Ueberzeugung Rechenschaft zu geben. Anschließend an diese Untersuchung kommt der schwierigste Teil der Heilerziehung: die Auflösung der Bindung. Sie ist fast durchwegs nur über den Umweg einer günstigeren Bindung an den gegenwärtigen Erzieher möglich, die dann später, wenn die alten Fixierungen gelöst sind, ihrerseits abgebaut wird. — Aehnlich gestaltet sich der Weg wenn eine negative äußere Bindung vorliegt. Schon die Aufdeckung ihrer Entstehung wirkt Wunder. Im Anschluß daran hat der Zögling zu lernen, Person und Sache zu scheiden. Wenn dadurch die Trotzeinstellung noch nicht aufgehoben wird, hat sich die Heilerziehung auch in diesem Fall über den Umweg einer positiven Bindung an den Erzieher zu vollenden. „Es gehört zu den reizvollsten und dankbarsten pädagogischen Aufgaben, Trotzköpfe zur Vernunft zu bringen; es ist meistens ‚gutes Holz'".[114]

Für die Auflösung innerer Bindungen ergibt sich ein ähnliches Vorgehen. Daß bei der Bewußtmachung des Widerspruchs und der Herkunft der beteiligten Ueberzeugungen erhebliche Widerstände zu überwinden sind, ist ohne weiteres klar. Durch die gewonnene Einsicht in den Fluchtcharakter und den nicht rein autoritativen Charakter der Ideale wird diesen ihre zwingende Macht bis zu einem gewissen Grade geraubt. In einzelnen Fällen, dann nämlich, wenn die Bereitschaft des Zöglings groß genug ist, bewirkt die Einsicht auch bereits die Auflösung der Ideale; meistens jedoch muß sie durch energische Willensbildung unterstützt werden, wenn die Behandlung Erfolg haben soll. Um das Selbstvertrauen zu stärken, ist es unerläßlich, den Zögling auf den echten Kern aufmerksam zu machen, den innere und äußere Bindungen enthalten. — Da die skizzierte Heilerziehung außergewöhnliche psychologische und pädagogische Fähigkeiten und Kenntnisse voraussetzt, empfiehlt es sich, berufene Heilpädagogen um Rat zu fragen, sobald man sieht, daß mit den zu Gebote stehenden Mitteln nichts auszurichten ist. Auf die Bemerkungen über die psychoanalythische Methode brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen; H. selbst verweist auf den Aufsatz „Psychoanalyse und Erziehung", den wir an früherer Stelle gewürdigt haben.

Zum Schluß ist noch vom ‚Beruf' im engeren Sinn die Rede: von der „Betätigung im sozialen Verbande des Volkes und der Menschheit"[115].

Wer über ein erzogenes Gewissen verfügte, wüßte auch darüber Bescheid, welche von den ‚bürgerlichen Berufen' für ihn in Frage kommen. Die Bestimmung der meisten Menschen ist derart, daß nicht nur ein ‚bürgerlicher Beruf' ihr entspricht. Da der Umfang der Pflicht wohl für jeden größer ist als der Umfang der recht verstandenen Berufspflichten, kann ein Mensch in seinem Beruf nicht die ganze Lebensaufgabe erfüllen; sicher aber ist, daß der recht gewählte Beruf die wesentliche Art ausmacht, die Bestimmung zu erfüllen. Im Zusammenhang der Gewissensbildung wird nur diejenige Seite der Berufswahl berücksichtigt, die von der Schärfe, Freiheit und Reinheit des Gewissens und der Kraft des sittlichen Willens abhängig ist. Einzig und allein ein erzogenes Gewissen bewahrt einen Menschen davor, Idealen der Eitelkeit der Habsucht, des Ehrgeizes oder auf Schuldflucht beruhenden Idealen nachzustreben.

6. Das sechste Kapitel befaßt sich mit der „Erziehung zur Urteilsfähigkeit", dem Vermögen, die zu gestaltende Wirklichkeit richtig zu erkennen. Der Sonderbetrachtung seiner verschiedenen Arten werden ein paar allgemeine Bemerkungen vorausgeschickt. — Zunächst wird betont, daß es sich um Urteilsfähigkeit und nicht um das Haben fertiger Urteile handelt. Im weiteren wird darauf hingewiesen, daß die Erziehung zur Urteilsfähigkeit zwar möglichst im Zusammenhang der mutmaßlichen Lebensaufgabe, hier aber auf breitester Basis und in weitestem Umkreis zu erfolgen haben. Von diesem wahren Sinn des Verlangens nach ‚allgemeiner Bildung' ist die aus einem falschen Ideal heraus allseitige und gleichmäßige Bildung verlangende Auffassung zu unterscheiden. Sie ist ebenso falsch wie der utilitaristische Standpunkt, der dem Zögling nur diejenigen Erkenntnisse vermitteln will, die er voraussichtlich ‚nötig haben wird'. Die Regel, welche sich aus diesen Vorbemerkungen ergibt, lautet: „Jeder soll lernen, jedes beliebige Wirklichkeitsmaterial, das ihm sein Leben und seine Aufgabe zuweisen wird, nach der Seite richtig zu beurteilen, nach welcher es für seine individuelle Aufgabe in Betracht kommt."[116]

Den Ausführungen im „Ziel der Erziehung" entsprechend unterscheidet H. auch hier das Tatsachen feststellende oder ‚logische' und das Tatsachen bewertende Urteil, die, trotz ihrer Zusammengehörigkeit, aus methodischen Gründen wiederum getrennt behandelt werden.

Ausgangspunkt der Erziehung zur logischen Urteilsfähigkeit bildet die Möglichkeit des Zöglings zu beobachten, das Beobachtete zu behalten und miteinander in Beziehung zu setzen. Da auch hier die Richtigkeit nur durch die größtmögliche Leistungsfähigkeit gewährleistet wird, ist die allgemeine Regel die der Uebung. Im folgenden stellt H. die wichtigsten positiven und negativen Grundsätze zusammen. — Mit dem Satz, der Stoff sei nur Mittel zum Zweck, soll nicht gesagt sein, daß das ‚Lernen' im Sinne des Sicheinprägens gewisser Stoffe sinnlos sei: auch die Gedächtnisfähigkeit, die ja die Voraussetzung des Vergleichens und Den-

kens darstellt, muß geübt werden. Nur darf diese Uebung nicht die einzige Rücksicht sein bei der Behandlung des Stoffes. Wichtiger ist die Uebung „im urteilenden Durchdringen, im Beobachten, Vergleichen, Verstehen, Denken, kurz in der aktiven logischen Auseinandersetzung"[117]. Sie macht den eigentlichen Charakter der Arbeitsschule aus, die mit Recht wieder stark verfochten, leider aber oft in einen falschen Gegensatz zur ‚Lernschule' gebracht oder, „in beinahe komischer Verwechslung von Arbeit und Handarbeit"[118], im wesentlichen als ‚Handfertigkeit' aufgefaßt wird.

Eines der wichtigsten Mittel, die selbsttätige Uebung der Urteilsfähigkeit anzuregen, besteht darin, das Interesse für die urteilende Durchdringung des Stoffes zu wecken und zu erhalten. Am wenigsten geschieht dies durch die falsche ‚Interessantheit', von der bereits in der allgemeinen Wegleitung die Rede war, am besten durch das persönliche Interesse des von der Bedeutsamkeit seiner Sache durchdrungenen Erziehers. Unterstützt werden kann die Freudigkeit des Zöglings durch jene „Großzügigkeit des Unterrichts, welche stets auf das Wesentliche geht und nie Großes und Kleines verwechselt"[119]. Bedenkliche Folgen zeigen sich, sowohl wenn der Zögling zu wenig beschäftigt, wie wenn er überbürdet wird. An dieser Ueberbürdung ist in vielen Fällen ein falsches Bildungsideal des Lehrers, manchmal aber auch des Schülers selbst, schuld. Durch jede stofflich orientierte ‚Primus-Dressur' wird der Charakter im allgemeinen, die wahre Leistungsfähigkeit im besonderen gefährdet. Für die Erziehung zur Urteilsfähigkeit ist, neben dem Interesse an der Sache, auch das Selbstvertrauen von großer Bedeutung. „Darum müssen Unterricht und Behandlung gerade gegenüber Schwächeren oder solchen, die schon am Minderwertigkeitswahn leiden, ganz besonders gut sein."[120]

Die Bildung der logischen Urteilsfähigkeit hat sich „nach der Seite der Beobachtung (Feststellung von Tatsachen und Tatsachen-Zusammenhängen), der Vorstellung (innere Anschauung und Gedächtnis) und des Denkens"[121] zu erstrecken. Die Erziehung zur Denkfähigkeit, die ihrerseits in der Phantasiebegabung und in der Fähigkeit der Kombination und der Kritik besteht, folgt als ganze derjenigen der Beobachtungs- und Vorstellungsfähigkeit nach.

Im Anschluß an diese Hinweise kommt H. auf die schon im „Ziel der Erziehung" unterschiedenen beiden Möglichkeiten des beobachtenden Urteilens: die naturwissenschaftlich-‚sinnliche' und die psychologisch-‚unsinnliche' Feststellung, zu sprechen. Da unsere, immer noch stark naturwissenschaftlich und technisch orientierte Zeit dazu neigt, das Verständnis des Menschen in Gegenwart und Geschichte zu vernachlässigen, ist auf die Pflege der Verstehensfähigkeit besonderes Gewicht zu legen. Sie ist deshalb so wichtig, weil Selbsterkenntnis nur auf dem Grunde der Menschenkenntnis möglich ist.

Die andere Seite der Urteilsbildung, die Erziehung zur Werturteilsfähigkeit, ist „schon halb und mehr als halb in der rechten Willens- und

Gewissensbildung eingeschlossen"[122]. Es brauchen daher lediglich noch einige Besonderheiten nachgetragen zu werden. — Vor allem kommt es darauf an, den Zögling zu jener Gerechtigkeit gegenüber andern Existenzen zu erziehen, die nur auf Grund des „sittlich begründeten sozialen Wohlwollens und Interesses"[123] möglich ist. Er soll nicht nur das Seinsollende als solches, sondern auch die Wirklichkeiten respektieren, insofern Seinsollendes in ihnen bereits realisiert ist. Zu Achtung und Verständnis muß sich aber auch die andere Seite, die richtig fundierte Kritik, gesellen. Auf dem Gebiet der Werte fällt dem Erzieher die Befolgung des obersten methodischen Grundsatzes, den Zögling durch Uebung und eigene Arbeit zu fördern und ihn nicht durch fertige, dogmatische Urteile zu verwirren und zu behindern, besonders schwer. Zwei Fehler werden immer wieder begangen: der erste liegt in der beliebten Art der Gängelung, die in der Suggestion von Werturteilen und der Aufrechterhaltung entsprechender Bindungen besteht; der zweite zeigt sich im Versuch, eigene Werturteile nicht nur nicht ausdrücklich zur Geltung zu bringen, sondern überhaupt nicht merken zu lassen. Auch das ist ein Fehler! H. ist der Ansicht, daß der Erzieher seine Ueberzeugung — wenn es nur auf pädagogisch richtige Weise geschieht — dem Zögling als begründete Möglichkeit vorlegen darf und soll. Gelegenheit zur Bildung eines selbständigen Werturteils bietet sich in jedem Verkehr mit dem heranwachsenden Menschen, vor allem aber im kulturgeschichtlichen Unterricht, sowie in dem, was man staatsbürgerliche Erziehung heißt.

Ein Gebiet besonderer pädagogischer Sorgfalt soll, neben dem sittlichen Werturteil im engeren Sinn, die ästhetische Urteilsfähigkeit bilden. Was den engen, aber nicht ohne weiteres einsichtigen Zusammenhang betrifft, der zwischen den beiden Urteilsarten besteht, verweist H. auf die entsprechenden Ausführungen im „Ziel der Erziehung" (vgl. „D. Z. d. E.", S. 150—156). Hier beschränkt er sich darauf, nur weniges zur Erläuterung beizufügen.

„Aesthetisch wertvoll (schön im wahren, nicht sentimental-kitschigen Sinne) nennen wir eine sinnliche Wirklichkeit — gleichgültig an und für sich, ob sie ‚Natur' oder ‚Kunstwerk' sei —, wenn sie uns als adäquates, ausdrucksvolles und echtes Symbol einer Vollkommenheit erscheint und so diese Vollkommenheit symbolisch zum reinen Ausdruck bringt."[124] [1]) Bezeichnet man das Vollkommene als das Gute im weitesten Sinn, so ist das Schöne das Symbol des Guten, „wobei es aber natürlich nicht auf den ‚Inhalt' des Symbols (das ‚Dargestellte' als solches) ankommt, sondern auf seine ‚Form', das heißt seinen Vollkommenheitsge-

[1]) Hier und im folgenden wird, in Uebereinstimmung mit der in den frühesten Aufsätzen vertretenen Auffassung, die ästhetische Urteilsfähigkeit wieder mit dem Sinn für Schönheit gleichgesetzt und diesem nicht mehr, wie im „Ziel der Erziehung", dadurch übergeordnet, daß sie als Instanz bezeichnet wird, welche nicht nur die von der Idee durchstrahlte, sondern j e d e im ausdruckswahren Symbol erlebte Wirklichkeit beurteilt.

halt"[125].[1]) Im Symbol, insbesondere im Kunstwerk, vermag das Vollkommene reinere und eindrücklichere Gestalt zu gewinnen als in der befangenen Sphäre „der chaotischen, gut-bösen Wirklichkeit"[126].

„Der Sinn für die ästhetischen Werte"[127] ist, auch ganz abgesehen von der Erziehung zur Reinheit der normativen Einstellung und der damit zusammenhängenden Werturteilsfähigkeit, für jede rechte Lebensführung von großer Bedeutung; denn da die vollkommene Wirklichkeit ihrem sinnlichen Aspekt nach die vollkommen schöne Wirklichkeit wäre, greift jeder, der die Welt verbessern will, mit Notwendigkeit ästhetisch gestaltend in ihre sinnliche Erscheinung ein. Weil uns, von Menschen und „vielleicht höheren Tieren"[128] abgesehen, der seelische Aspekt der Wirklichkeit verschlossen ist, bleibt den andern Objekten gegenüber als einzig mögliche Kontrolle des Verhaltens die sinnlich-ästhetische: „Indem wir die dingliche Wirklichkeit schön gestalten, wissen wir, daß wir ihrer Bestimmung gerecht werden"[129].

Der ästhetischen Urteilsbildung drohen die gleichen Gefahren wie der Werturteilsbildung überhaupt. Gefährlich sind vor allem die bewußten und unbewußten Suggestionen, die vom einzelnen Erzieher und vom ‚öffentlichen Bewußtsein' auszugehen pflegen. „Wie Wenige verstehen es zum Beispiel, ein Kunstwerk ohne suggestive Voreingenommenheit, harmlos und eindrucksbereit, auf sich wirken zu lassen, und wie wenige Erzieher leiten die Jugend dazu an! Die Menschen sind gewöhnt, im Lehrbuch oder in den Zeitungskritiken sich ihre (fertigen) Urteile zu holen, und sie meinen, das sei in der Ordnung. Darum erziehen sie auch ihre Kinder nicht nach andern Idealen der Urteilsfähigkeit... Wie soll da der Zögling auch nur ein Verhältnis zum Werke bekommen, auch nur seine unmittelbare Wirkung spüren."[130] Auch hier ist selbständige Uebung das Erziehungsmittel. Der ‚Geschmack' bildet sich nicht im Reden, sondern im Anschauen und Anhören des Schönen. Zunächst beschränken sich die erzieherischen Maßnahmen auf die Gestaltung der Umgebung; später tritt das Kunstwerk, das durch seine Konzentriertheit, seine Stilisierung und Ausdruckskraft viel stärker wirkt als die ‚schöne Natur', ins Zentrum des Interesses.

Da H. das, was er Grundsätzliches über die ästhetische Gestaltungsfähigkeit zu sagen beabsichtigt, bereits in diesem Kapitel vorweggenommen hat, finden sich auch in bezug auf sie noch einige methodische Hinweise. Sofern irgendein Talent dafür vorhanden ist, muß es gepflegt werden. „Es braucht ja nicht Malerei und Plastik, Dichtung und

---

[1]) H. verweist bei dieser Gelegenheit auf die ausführlichere Darstellung „Symbol in der Psychologie und im Symbol in der Kunst" (1916). Ein Unterschied in der Auffassung der Kunst tritt klar zu Tage. Er besteht darin, daß in diesem Vortrag ausdrücklich große Kunst, die sowohl der Form als auch dem Inhalt nach die Idee offenbart, gefordert wird, während hier in der Methodenlehre, der Auffassung der früheren Schriften entsprechend, einzig und allein die Form die Bedeutung des Kunstwerkes ausmacht.

Komposition zu sein. Es kann Spiel und Tanz sein oder Gesang und andere ‚Reproduktion', nur immer dem Wesen und der Entwicklungsstufe angepaßt."[131] Wichtiger als alle ‚Kunstübung' im engeren Sinn ist, „daß das Kind dazu erzogen werde, alles was es gestaltet, ästhetisch sinnvoll zu gestalten. So übt sich der Sinn für das Schöne in der Pflege des Schönen bei jeder Gelegenheit. Der Zögling muß die Ueberzeugung bekommen, .. daß es Gesetze der äußern (sinnlichen) Gestaltung gibt, die so wenig verletzt werden dürfen, wie irgendeine normative Forderung."[132]

Abschließend ist noch vom ‚Sinn' des Wahren, der Wahrhaftigkeit, die Rede. Sie ist nicht nur die Voraussetzung zur Vermeidung oder Ueberwindung der Lüge, sondern auch zur Erlangung einer ‚kritischen', durch Triebmotive nicht getrübten Urteilsfähigkeit. Ihre Erziehung ist Sache der gesamten Bildung.

7. Das siebente und letzte Kapitel handelt von der Erziehung zur Berufstüchtigkeit und damit von der Erziehung zu Gesundheit und Geschicklichkeit.

Gesund im vitalen Sinn ist ein Individuum, das über die Kräfte verfügt, die zur Ausführung seiner bestimmungsgemäßen Leistung nötig sind. Die Gesundheit kann durch ‚äußere' und innere Hilfe gefördert werden. Da es sich nur im letzten Fall um Erziehung handelt, werden die Möglichkeiten der inneren Einwirkung allein erörtert.

Das Hauptstück der Erziehung zur Gesundheit ist die rechte Willensbildung. Im Bewußtsein der Pflicht gesund sein wollen, ist eine wesentliche Vorbedingung für das ‚Haben' der Gesundheit, soweit dies überhaupt in der durch die Anlage offen gelassenen Möglichkeit liegt. Mangelnde Willensbildung kann zur Folge haben, daß der Zögling krank sein will. Ein erster Grund, der in die Krankheit treibt, ist die Verwöhnung und Verweichlichung; ein zweiter liegt in der durch wirkliche oder suggerierte Schuld bedingten Selbstbestrafungsabsicht. Die Flucht in die Krankheit wird besonders dann gern gewählt, wenn dabei ein Gewinn, etwa in Gestalt erhöhter Sorgfalt und Liebe von seiten der Umgebung, herausschaut. Eine weitere Form des Krankheitswillens kommt in verschiedenen Arten der Askese zum Ausdruck, die sich auf das Spiel, den rechten Sport oder die Lebensfreude überhaupt erstreckt. Hieher gehört auch jene Sorge um die Gesundheit, die sich besonders bei Hypochondern und ‚Gesundheitsfanatikern' findet. Viele Menschen „machen sich erst krank, als Selbststrafe oder als Flucht vor der Leistung, dann haben sie den Teufel gerufen, dessen Beschwörung nun den Sinn ihres Lebens bildet"[133]. — Als positives pädagogisches Mittel kommt in erster Linie die Erziehung zur Freude an der Gesundheit in Betracht. Wegen ihrer leichten Kontrollierbarkeit und ihrer ‚natürlichen Beliebtheit' sind körperliche Leistungen in besonderem Maße dazu geeignet: „sie heben die Lebensfreude überhaupt und lehren jenes Gesundheitsgefühl kennen und schätzen, das jedem lähmenden Pessimismus und jeder resignierten Furcht Feind ist"[134]. Wichtig ist auch das Verhalten der Umgebung; „ein Kreis, in welchem

die Fröhlichkeit der rechten Leistung und der Humor der Ueberlegenheit über die kleinen ‚Dämonen' des alltäglichen Schicksals herrschen, ... erzieht ganz von selber im Sinne einer Stärkung des Gesundheitswillens"[135].

Die Willensbildung muß durch die Bildung zur Urteilsfähigkeit überhaupt, besonders aber auf dem Gebiet der Hygiene, ergänzt werden. Unbedingt erforderlich sind die unentbehrlichen Kenntnisse dessen, was der Gesundheit nützt und schadet; vorhanden sein muß aber auch die Bereitschaft, sich im gegebenen Fall bei kompetenten Stellen Rat zu holen. Die gar nicht seltenen „Arzt-Flüchtigen"[136] pflegen ihre schlechten Gründe durch Schlagwörter und Phrasen wie, die Medizin sei nicht unfehlbar, Medikamente seien Gifte, Operationen bedeuten Verstümmelungen, zu ‚rationalisieren', oder sie glauben gar, aus irgendeinem Aberglauben heraus, ein gottwohlgefälliges Werk zu tun, wenn sie, ‚menschliche Weisheit' verschmähend, ihr Heil ‚Gott' und etwa noch ‚seinen eigentlichen Werkzeugen', „den betenden und nichtbetenden, körperlichen und seelischen Winkeldoktoren"[137] anvertrauen. — Ganz besonders wichtig ist es, den Zögling gegenüber dem Seelenarzt, gegenüber der Psychotherapie und Psychiaterie, zum Vertrauen zu erziehen. „Wenn einer Leibschmerzen hat, geht er wohl zum Arzt und fragt, ob es nicht Blinddarmentzündung sei. Wenn aber einer Symptome seelischer Depression oder Gehemmtheit oder besonderer Aengstlichkeit ... produziert, dann geht er in der Regel n i c h t zum Arzt, um sich zu erkundigen, ob vielleicht etwas ‚Ernsthaftes' dahinter stecke"[138], und der Durchschnittserzieher ermuntert ihn nicht einmal dazu, sondern sucht ihm wohl die Sache auszureden. „Es schmerzt jeden Freund der Jugend und der Volksgesundheit aufs tiefste, sehen zu müssen, wieviel Leistungsmöglichkeit und Arbeitsfreude im Gefolge seelischer Leiden und Hemmungen zugrunde geht."[139] Die Ernte wäre groß. Leider sind die psychologisch und pädagogisch richtig vorgebildeten Psychotherapeuten selten, die Behandlungen zudem meistens langwierig und teuer. Hier wäre ein sehr wichtiges Tätigkeitsfeld für die Gesellschaft; pädagogisch-psychologische Sanatorien würden den Staat viel mehr nützen als alle Korrektions- und Besserungsanstalten für jugendliche Fehlbare und Verbrecher.

Das spezifische Mittel der Erziehung zur Gesundheit besteht wiederum in der Uebung der vorhandenen Kräfte. Sie kann in Spiel und Arbeit geschehen, „am besten auf beiden Wegen in einer Abwechslung, welche im Einklang mit der übrigen Erziehung steht"[140]. Ein richtiges Austoben, eine kräftige Auseinandersetzung, ein vielseitiger Verkehr mit andern Kindern sind die notwendigen Voraussetzungen einer gesunden Entwicklung.

In der Erziehung zur Geschicklichkeit, der andern Komponente der Berufstüchtigkeit, handelt es sich darum, die ‚natürlichen Anlagen' oder Talente dem persönlichen Ziel dienstbar zu machen. Da auch auf diesem Gebiet das Wesentliche durch die schon besprochenen Teilaufgaben der Erziehung geleistet wird, begnügt sich H. damit, einige der wichtigsten Regeln zusammenzustellen.

Der Zögling muß lernen, seine Talente nach Kraft, Tragweite und Wert, aber auch nach ihren möglichen Gefahren, zu erkennen. Das geschieht vor allem durch möglichst vielseitige Betätigung, die der Erzieher durch Aufmunterung und taktvolle Kritik zu fördern und zu überwachen hat. Er soll den Zögling dazu bringen, aus seinen Talenten Freude und Selbstvertrauen zu schöpfen ohne sie zu überschätzen. Die Sachlichkeit in der Selbsterkenntnis ist um so schwerer zu erlangen, als die Erziehung nicht immer genügend darauf achtet und der wahren Einsicht zudem häufig genug innere Bindungen im Wege stehen. Eine auf dem Boden eines schuldhaften Minderwertigkeitsgefühls gewachsene Kompensationserscheinung ist der Vollkommenheitswahn. Er besteht nicht so sehr in der bewußten Meinung, „man h a b e alle Talente"[141] als im Bestreben, sich sämtliche ‚Künste' zu eigen zu machen und sich überall auszuzeichnen. Das falsche Ideal der ‚allgemeinen Bildung' gehört hieher. Die Folgen einer solch krampfhaften Anstrengung sind in der Regel ruinös, denn sie führen fast ausnahmslos zum Dilettantismus auf allen Gebieten.

Die Hauptarbeit in der Ausbildung der Talente gebührt dem, was in einigermaßen verheißungsvoller Stärke vorhanden ist. Man darf nicht in den Fehler verfallen, vor lauter ‚Uebung' nicht vorhandener Talente die wirklich vorhandenen zu vernachlässigen. Zur Uebung der Talente gehört mit die Ueberwindung der Trägheit. Daß große Gaben große Aufgaben in sich schließen, muß namentlich d e n jungen Leuten eingeprägt werden, „die auf ungewöhnliche Talente gestützt, ohne viel Anstrengung, ‚an der Spitze der Klasse marschieren' "[142].

Da jedem Talent die Gefahr der Verlotterung oder Verwilderung droht, muß mit der Uebung immer auch seine Disziplinierung und Veredlung verbunden sein. Als Beispiel der Entfremdung eines Talentes von seiner kulturellen Bedeutung wird das Virtuosentum genannt, das sich überall dort breit macht, wo die Geschicklichkeit zu rein triebhaften Zwekken irgendwelcher Art mißbraucht wird.

Als letztem Gesichtspunkt spricht H. von der Konzentration der Talente. Er versteht darunter die bewußte Vernachlässigung gewisser weniger hervorragender oder kulturell schwerer zu verwertender Talente zugunsten einer um so intensiveren Ausbildung eines oder weniger andern. Eine derartige Auswahl widerspricht der individuellen Bestimmung deshalb nicht, weil bei einer richtigen Konzentration die übrigen Kräfte sozusagen aufgesogen werden. Methodisch zu beachten ist, daß die Konzentration nur allmählich, und zwar auf Grund einer breit angelegten Basis, durchgeführt werden darf. Da die Talente erst in der späteren Pubertätszeit deutlich hervorzutreten pflegen, hat die eigentliche Konzentrationsarbeit auch erst mit diesem Zeitpunkt, vor allem nach der Wahl des bürgerlichen Berufes, einzusetzen.

Damit sind die wichtigsten Ergebnisse dieser groß angelegten Methodik zusammengefaßt. Da die Kenntnis der allge-

meinen methodischen Regeln die notwendige Voraussetzung für das volle Verständnis der Erziehungslehre H's bildet, die Schrift „Wege und Irrwege" sich zudem am gründlichsten und umfassendsten mit diesen Fragen beschäftigt, durfte diese Uebersicht nicht weggelassen werden. Sie hat uns als Grundlage für den Vergleich mit den früheren und späteren Schriften zu dienen. Auf weitere methodische Erörterungen werden wir nur noch insofern eintreten, als sie neue Gesichtspunkte enthalten oder sich von den bisher dargestellten in wichtigen Punkten unterscheiden.

Wir vergleichen nun die Ausführungen in „Wege und Irrwege der Erziehung" mit den Ergebnissen der früheren Schriften. Zunächst kommen wir zusammenfassend nochmals auf das in den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften erörterte große Problem: die „Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Erfüllungsmöglichkeit der Bestimmung"[143], zu sprechen; dann setzen wir die methodischen Einsichten der allgemeinen Methodenlehre und der bereits gewürdigten pädagogischen Aufsätze zueinander in Beziehung.

Aus der Betrachtung über „Das absolute Ziel und die relativen Ziele" hat sich ergeben, daß die Möglichkeitsfrage in „Wege und Irrwege", über die Zweifel und Andeutungen im „Ziel der Erziehung" hinaus, zwar mit Bezug auf einzelne, auf viele, ja, auf die meisten Menschen definitiv verneint wird, hinsichtlich des Menschen als solchen aber offen bleibt. Diese Unentschiedenheit in der Beantwortung der Möglichkeitsfrage ist nichts anderes als ein Ausdruck der ungelösten Spannung, die besteht zwischen der philosophischen Ueberzeugung, dem „felsenfesten Vertrauen auf das ewige Recht und die Sieghaftigkeit des Seinsollenden, das höher und stärker ist als alle Wirklichkeit"[144] einerseits, der radikalen Erfahrung, d. h. der Einsicht in den grundsätzlich bestimmungswidrigen Charakter des tatsächlichen Lebens, anderseits. Diese Spannung ist nicht etwa erst nachträglich entstanden; sie ist mit der idealistischen Grundüberzeugung da. In den philosophischen Schriften der ersten Gruppe vermag sie zwar, infolge der

Unbedingtheit des Glaubens an den Sieg des Normwillens, nur in abgeschwächter Form in Erscheinung zu treten: als Einsicht in die relativen Schwierigkeiten, die Idee zur vollendeten Darstellung zu bringen. Es gelingt der sieghaften idealistischen Ueberzeugung zunächst, die Erfahrung in ihrer Radikalität zu mildern, zu brechen. Aber dies gelingt ihr nicht auf die Dauer. Es ist interessant, an Hand der beiden pädagogischen Hauptwerke zu verfolgen, wie die in den frühen Aufsätzen (1907/08) so überzeugend zum Ausdruck gebrachte Erfahrung der inneren Widersprüchlichkeit des Lebens langsam aber unweigerlich an Eindringlichkeit und Wucht gewinnt.

Im „Ziel der Erziehung" findet, wie wir gesehen haben, die Erfahrung an verschiedenen Stellen bereits in der Ahnung Ausdruck, daß der endgültigen Darstellung des Seinsollenden nicht nur mögliche, sondern grundsätzliche Schranken im Wege stehen: einmal im Gedanken, daß eine Uebereinstimmung zwischen subjektivem und objektivem Urteil „vielleicht . . . überhaupt nie"[145] möglich ist, dann in der Vermutung, daß „das Individuum nicht recht hören kann*) oder will"[146], ferner in der Betonung der Notwendigkeit der Pflichterfüllung auch für den Fall, daß die Lösung der Aufgabe „für jeden einzelnen und für die Gesamtheit des Seienden einen unendlichen*) Weg vor sich sehen sollte"[147] und schließlich auch im Hinweis auf die Tragik einer solchen Situation. Aber noch ist es nicht mehr als eine Ahnung. Noch ist selbst die Annahme unserer „dauernden Unzulänglichkeit"[148] nicht imstande, den Glauben, daß der göttliche Wille sich notwendig erfüllen muß, zu gefährden.

Eindrücklicher meldet sich die radikale Erfahrung in der allgemeinen Methodenlehre zum Wort: an einer Stelle noch unbestimmt in Form der Vermutung, „daß die volle Reife vielleicht*) von keinem Individuum erreicht"[149] werde, an einer andern dann in aller Schärfe, nämlich im Hinweis, daß es zweifellos Gründe dafür gebe, daß der tragische Widerspruch zwischen Sollen und Können „grundsätzlich und unauflösbar"[150] vorhanden sei. Leider tritt H. auf diese Gründe nicht näher ein. Welcher Art sie auch sein mögen, soviel steht jedenfalls fest, daß auch sie die idealistische Grundüberzeugung noch nicht ernsthaft zu erschüttern vermögen, heißt es doch ausdrücklich,

daß das letzte Ziel auch dann, wenn es nicht realisierbar wäre, „ja wenn wir die Unerreichbarkeit von vorneherein einsehen sollten"[151], notwendig d a s Ideal der Erziehung bleiben müßte.

Was den zweiten Punkt, den Vergleich der in „Wege und Irrwege" und den früheren Aufsätzen enthaltenen methodischen Einsichten betrifft, beginnen wir mit einer Bemerkung über H's Einschätzung der methodischen Besinnung überhaupt. — Während er es im ersten Aufsatz „Was soll aus unsern Kindern werden" (1907) noch jedem Erzieher überläßt, durch eigenes Nachdenken über die mannigfachen Mittel und Wege, das Ziel zu erreichen, ins klare zu kommen, befaßt er sich bereits im Korreferat über die Rekrutenuntersuchungen (1908) und im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) recht eingehend und in den Arbeiten aus den folgenden Jahren in immer steigendem Maße mit methodischen Fragen, um schließlich, auf Grund des klar formulierten Erziehungszieles, die Fülle der in der pädagogischen Praxis gesammelten Erfahrungen in einer allgemeinen Methodenlehre zusammenzufassen. Im Vorwort zu „Wege und Irrwege" wird betont, daß sie um der pädagogischen Not willen geschrieben sei, in der sich Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler sozusagen jeden Tag neu befinden. Sie hat also einen praktischen Zweck. Sie will den Erzieher dadurch anregen und anspornen,daß sie ihn sowohl auf die aussichtsreichstenMöglichkeiten als auch auf unsichere und gefährliche Wege aufmerksam macht, „die mit mehr oder weniger Sicherheit n i c h t zum Ziele führen"[152]. Ihrer Allgemeinheit wegen k a n n sie ihm die individuelle methodische Besinnung und die verantwortliche Entscheidung nicht abnehmen. H. w i l l das aber auch gar nicht tun. Er hätte im Gespräch über Rousseau (1912) nicht ausrufen können, daß das Schwören auf methodische Formeln der Meister der Fluch aller Erziehung sei, wenn er nun in seiner eigenen Methodenlehre ein „Rezeptbuch . . ., das man ohne eigene Ueberlegung einfach anwenden könnte"[153], geben wollte.

Um nun den Vergleich im einzelnen durchzuführen, gehen wir von unserer Gegenüberstellung im letzten Kapitel aus, in welcher die wesentlichen Unterschiede zwischen der Grundhaltung der früheren Schriften und derjenigen der beiden Haupt-

werke herausgearbeitet wurden. Das Ergebnis jener Untersuchung ist, daß im „Ziel der Erziehung" von den drei früher aufgestellten Teilzielen, der sittlichen, religiösen und ästhetischen Erziehung, lediglich die erstere in vollem Umfang gewürdigt wird. Dementsprechend werden in „Wege und Irrwege" auch nur die sich auf die sittliche Erziehung beziehenden methodischen Ratschläge in umfassender Weise erörtert, während die Methodik der beiden andern Teilziele nur teilweise ausgeführt ist oder überhaupt fehlt. Wir kommen im folgenden kurz auf die Methodik der drei Teilgebiete zu sprechen.

Ueber die Methodik der sittlichen Erziehung ist nicht viel zu sagen. Die Einsichten, die sich im Aufsatz „Zärtliche und strenge Erziehung" (1910) über Verwöhnung und falsche Strenge, im Aufsatz „Aengstliche Kinder" (1911) über die pädagogische Bedeutung der Strafe, in der Arbeit „Psychoanalyse und Erziehung" (1914) über methodische Fragen überhaupt, insbesondere über die Rolle des Bewußtseins, finden, sind in ausführlicherer und umfassenderer Darlegung auch in der allgemeinen Methodenlehre enthalten. Auf Einzelheiten können wir in diesem Zusammenhang nicht eintreten.

Anders verhält es sich mit der Methodik der religiösen Erziehung in jenem ursprünglichen Sinn. Da diese — wenn wir von der Beziehung absehen, die zwischen der Frömmigkeit und der normativen Frömmigkeit doch noch besteht — in der Zielbestimmung überhaupt keinen Platz mehr hat, kann in der methodischen Besinnung auch der Weg, der zu ihr führt, nicht zur Diskussion stehen. Die sich vorfindenden Ratschläge zur Pflege und Kräftigung der religiös-sittlichen Einstellung decken sich im wesentlichen mit den früher innerhalb der sittlichen Erziehung aufgestellten Forderungen. — Nun haben wir aber bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß trotz der Wandlung, die sich vollzogen hat, die religiöse Erziehung im Sinn der ersten Aufsätze nicht ohne weiteres aus der Erziehung überhaupt ausgeschaltet wird, daß das letzte Wort über ihre mögliche Bedeutung im Rahmen der Gesamterziehung erst durch die Lösung des großen Problems, der Frage nach der Bestimmungs f ä h i g k e i t des Menschen gesprochen wird. Diese Frage ist zwar auch jetzt noch nicht grundsätzlich entschieden; aber sie ist, wenn nicht

für alle, so doch für die überwiegende Mehrzahl der Menschen definitiv verneint. Für sie alle besteht die Notwendigkeit, sich mit dieser schmerzlichen und unbegreiflichen Tatsache abzufinden; für sie alle gilt es, die Tragik ihres durch „Erbsünde"[154], durch „kosmische Sünde"[155] bedingten Schicksals im Vertrauen auf Gott, der das Seinsollende trotz aller Unzulänglichkeit der Welt verwirklichen will und verwirklichen wird, zu überwinden. Diese Notwendigkeit besteht auch angesichts der Tatsache, daß die definitive sittliche Schranke, wenn überhaupt jemals, erst im späteren Leben mit einiger Sicherheit erkannt werden kann. Für die meisten Menschen ist demnach die Pflege einer der ursprünglichen religiösen Haltung nahe verwandten Gesinnung von lebenswichtiger Bedeutung. Deshalb erwartet man auch, in der allgemeinen Methodenlehre mindestens methodischen Hinweisen in dieser Richtung zu begegnen. Wider Erwarten fehlen auch diese. Der Grund für diese „Unterlassung" ist, wie wir glauben, vor allem in der damaligen philosophischen Grundüberzeugung H's zu suchen, kraft der er trotz seines realistischen Blickes für die Gegebenheiten unentwegt an den endlichen Sieg des Seinsollenden glaubt und daher die Tatsache der schicksalsmäßigen Bestimmungsunfähigkeit der meisten Menschen, im Hinblick auf das letzte Ziel nur als Ausnahmesituation oder als Uebergangsstadium zu würdigen vermag.

Auch in bezug auf die Methodik der ästhetischen Erziehung sind noch einige Bemerkungen am Platze. Ueber die Wandlungen, die sich in der Auffassung des Schönen und in der Einschätzung seiner Bedeutung vollzogen haben, war bereits im früheren Vergleich ausführlich die Rede. Wir haben dort namentlich auf die im „Ziel der Erziehung" geforderte Einbeziehung der Schönheitsempfänglichkeit in das ganz auf die Verwirklichung des Seinsollenden eingestellte religiös-sittliche Verhalten hingewiesen, eine Einbeziehung, die sowohl in der Bewertung des Spiels als eines bloßen Mittels zur Stärkung für die sittliche Leistung als auch in der Betonung der Geschmacksbildung auf Kosten der Erziehung zur unbefangenen ästhetischen Lebensfreude überhaupt deutlich zum Ausdruck kommt. Da „Wege und Irrwege" aus derselben Grundhaltung heraus geschrieben ist, lassen sich die gleichen Akzentverschiebungen auch

in der Methodenlehre feststellen. Sie treten um so deutlicher hervor, wenn wir die Hauptquelle der früheren Auffassung, den Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908), zum Vergleich heranziehen. Wir finden auf diese Weise zugleich Gelegenheit, diesen Aufsatz auch hinsichtlich seines methodischen Gehaltes zu würdigen.

Beginnen wir mit der Erziehung zur ästhetischen Daseinsfreude, zu Spiel und Sport. Die verschiedenartige Einschätzung dieser Lebensmöglichkeit kommt in Zahl und Umfang der methodischen Anweisungen deutlich zum Ausdruck. — Wir können es uns nicht versagen, einige Sätze aus dem Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" zu zitieren: „Sehen wir doch nur die Freude der kleinen Menschen an, wenn sie sich im Frühling auf den Schlüsselblumenwiesen tummeln, wenn sie am Ufer des Sees oder am Bachrand mit den Wellen und den Kieseln sich unterhalten, wenn sie träumend oder ausgelassen auf der herbstlichen Weide ihre ganze Seele in das Naturleben eintauchen, wenn sie beim ersten Flockenfall jubelnd in die Hände klatschen! Sie empfinden tiefer als wir Erwachsenen glauben, was der Wald und der Himmel und die Wolken sagen. Sie wissen es freilich nicht oder nicht deutlich, daß sie sich über die S c h ö n h e i t freuen. Es ist ihnen einfach wohl. Und um vieles gäben sie ihr primitives ästhetisches Leben nicht hin."[156] „Darum meine ich — heißt es ein Stück weiter unten —, wir sollten die ureigensten Freuden unserer Kinder nicht grausam hindern oder ihnen vergällen. Wir sollten ihnen Gelegenheit dazu geben und sie nicht in vier Wände einsperren, wenn es nicht nötig ist ... Wir wollen vor allem nicht spotten über schwärmende Kinderlust draußen am Busen der Natur. Soll denn unser Gottfried Keller seinen Grünen Heinrich umsonst geschrieben haben? Wir wollen vielmehr mitmachen, mitschwärmen und mittoben oder still uns mitfreuen. Dann werden die Kleinen mit Entzücken inne, daß auch wir noch ein wenig ihresgleichen sind; daß sie sich freuen d ü r f e n und ihre Freude nicht verstecken und begraben müssen, sobald sie in die Nähe der gestrengen Erwachsenen kommen. Dann r e t t e n sie eher ihre Freude ins erwachsene Leben hinüber, ihnen und ihrer Umgebung zum Heil."[157] — Während H. sich im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" so ein-

gehend mit den Fragen beschäftigt, wie die unbefangene, spielerische Lebensfreude erhalten und gefördert werden könne, übergeht er sie in der allgemeinen Methodenlehre bezeichnenderweise ganz. Sie sind im Rahmen der Gesamterziehung zu unwichtig, um neben denjenigen der religiös-sittlichen Erziehung im engeren Sinn und denen der Geschmacksbildung und der künstlerischen Gestaltung erörtert zu werden.

Anders verhält es sich, wie gesagt, mit der Methodik der Geschmacksbildung. Da diese für eine idealistisch begründete Erziehung von größter Bedeutung ist, ist in „Wege und Irrwege" von ihr und ihrer Methodik ausführlich die Rede. — Die Ratschläge stimmen im wesentlichen mit den früher gegebenen überein, dies um so mehr, als H. in der allgemeinen Methodenlehre die Bedeutung des Kunstwerkes, der früheren Auffassung entsprechend, nun wieder ausschließlich in seiner immanenten Schönheit, seiner Form und nicht mehr, wie im Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" (1916), in Form u n d Inhalt sieht. Eine Akzentverschiebung ist immerhin vorhanden. Im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" und in „Wege und Irrwege" ist zwar sowohl von der Erziehung zum Naturschönen als auch zum Kunstschönen die Rede; aber während sich dort diese beiden Seiten der ästhetischen Erziehung als gleichwertige Möglichkeiten ergänzen, wird hier die Erziehung zum Kunstschönen und damit auch ihre Methodik deutlich in den Vordergrund gerückt. Diese Bevorzugung wird mit dem Hinweis gerechtfertigt, daß die durch Konzentration und Stilisierung gesteigerte Ausdruckskraft des Kunstschönen größer sei als diejenige des Naturschönen, ein Hinweis, der vom Standpunkt des normativ bestimmten Geschmacks aus zweifellos zu Recht besteht.

Auch die Andeutungen über die Erziehung zum künstlerischen Schaffen stimmen im großen und ganzen überein. Im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" findet sich ein Gedanke, der die Ausführungen in der allgemeinen Methodenlehre ergänzt. Es ist der Hinweis auf das „primitive Kunst s c h a f f e n"[158], das im kindlichen Spiel zu Tage tritt: „Mag es ein Reigen sein, Gesang oder Tanz, mag sich das Kind am Sandhaufen oder mit Puppen und Soldaten vergnügen oder ‚Besuch' spielen: in allen

Fällen schafft es sich eine ideale Welt, in der es nach seiner Weise leben und ungetrübt durch die Wirklichkeit sich freuen kann. Es führt ein Schauspiel auf, das an einheitlicher Stimmung und innerem Wert hoch über den meisten Schauspielen steht, die über unsere Bretter gehen."[159] Diese „angeborene Kunstfreude"[160] muß dem Kind erhalten bleiben, wenn es später seine künstlerischen Talente mit Erfolg ausbilden soll. — In der allgemeinen Methodenlehre ihrerseits findet sich eine Bemerkung, die über das früher Gesagte hinausgeht. H. spricht hier nämlich, wenn auch nur andeutungsweise, von Gesetzen der äußeren Gestaltung, „die so wenig verletzt werden dürfen, wie irgendeine normative Forderung"[161]. Auf das Vorhandensein solcher Gesetze wird zum ersten Mal im Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" (1916) hingewiesen. Obschon sie auch hier nicht im einzelnen dargelegt sind, erfahren wir doch Wesentliches über ihren Charakter. Um naheliegende Mißverständnisse abzuwehren, empfiehlt es sich, kurz darauf einzutreten und darzutun, was H. unter dieser Gesetzlichkeit versteht. — Ausgangspunkt bildet die immanente Schönheit, die ‚Form' im eigentlichsten und tiefsten Sinn. Diese immanente Form darf nicht mit der äußerlichen, „die man mit Feilen und Glätten erreichen kann"[162], verwechselt werden; sie ist „die Verkörperung einer idealen Gesetzlichkeit im Wie der Darstellung"[163], einer Gesetzlichkeit, die „leichter zu fühlen als in Begriffe zu fassen"[164] ist. H. kann und will in diesem Vortrag nicht einzelne ihrer sich je nach der Kunstgattung modifizierenden Normen angeben; er beschränkt sich darauf, das allgemeinste Kennzeichen solcher Form als „die H a r m o n i e oder die E i n h e i t in der Vielheit" zu bestimmen. Aus den Ausführungen geht aber deutlich hervor, daß einer begrifflichen Erfassung des „Geheimnisses der Form"[166], das mit Ausdrücken wie: „Vornehmheit, Feinheit, Ruhe (auch in stärkster Bewegung), Größe, Reinheit, Charakter, Stil im höhern Sinne"[167], zu umschreiben gesucht wird, wenigstens kein grundsätzliches Hindernis entgegensteht. — Wir werden in späterem Zusammenhang auf diese Formulierungen zurückkommen.

Einige Bemerkungen über religiöse Kunst, die sich in diesem Vortrag finden und nicht nur für die darin vertretene Auf-

fassung, sondern für die damalige idealistische Grundüberzeugung überhaupt Gültigkeit besitzen, veranlassen uns, zum Schluß noch mit ein paar Worten auf die Beziehungen zwischen ästhetischem Leben einerseits, religiösem und moralischem Leben anderseits zu sprechen zu kommen. — Auf derartige Beziehungen wird bereits im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" hingewiesen. H. deutet dort an, daß das Schöne nicht nur dazu bestimmt und angetan sei, zum religiösen Vertrauen hinzuführen, sondern, des tiefen Zusammenhanges der Freude am Schönen und der Freude am Guten wegen, auch die sittliche Gesinnung zu stützen vermöge. — Acht Jahre später führt er aus, daß jede ästhetisch wertvolle Symbolik, kraft der Weihe ihrer Form, notwendig etwas Feierliches, Sonntägliches, etwas R e l i g i ö s e s an sich habe. Da Religion „immer der Sinn für das Ueberwirkliche und darum Ewige und die innere Hingabe an dies Ewige"[168] ist, ist auch alle wirkliche Kunst, als Hingabe an die Forderung, die Idee in der Symbolwirklichkeit zu verkörpern, r e l i g i ö s. „Sie braucht nicht religiöse Themata zu behandeln, noch religiöses Erleben zum I n h a l t e der symbolischen Darstellung zu machen"[169], denn sie ist religiös kraft ihrer Form, in der „das überwirkliche Gesetz wirkt und zur Offenbarung gelangt"[170]. — In welchem Verhältnis stehen die Ausführungen von 1908 und 1916? Sicher ist, daß H. sich, im Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" weit präziser auszudrücken vermag, als es ihm in der ersten, tastenden Besinnung im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" möglich ist. Aber ebenso fest steht, daß die späteren Formulierungen nicht als nähere Umschreibungen der 1908 geahnten Zusammenhänge aufgefaßt werden dürfen; der bloße Hinweis auf den Bedeutungswandel, den der Begriff „religiös" in der Zwischenzeit erfahren hat, genügt, um einer solchen Annahme den Boden zu entziehen. Es handelt sich vielmehr um den Versuch, sich vom Standpunkt der normativen Frömmigkeit, der idealistischen Grundüberzeugung aus über das Verhältnis zwischen ästhetischem Gestalten und religiös-sittlicher Hingabe Rechenschaft zu geben. — Bei dieser Gegenüberstellung wollen wir es bewenden lassen.

Besinnen wir uns abschließend darauf, wo wir innerhalb der Gesamtentwicklung H's stehen. Mit den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken „Das Ziel der Erziehung" (1917) und „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918) ist die Erziehungslehre, welche seiner damaligen, in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe dargestellten, idealistischen Grundüberzeugung entspricht, wenn nicht bis ins Letzte ausgebaut, so doch im Grundriß vorhanden. Wir haben in den beiden letzten Kapiteln im einzelnen verfolgt, mit welcher Folgerichtigkeit das letzte Ziel der Erziehung aus dem absoluten Sinn alles Lebens abgeleitet und mit welcher Entschlossenheit diese Zielbestimmung auch angesichts der Erfahrung festgehalten wird. Wir haben aber auch gesehen, wie diese Erfahrung im Laufe der methodischen Besinnung an Eindringlichkeit und Wucht gewinnt. Es ist eine ungelöste Frage da, die beantwortet werden will. Man spürt, daß H. in den beiden Hauptschriften nicht das letzte Wort gesprochen haben kann.

Das letzte Wort wird auch in der nächsten Zeit nicht gesprochen. H. befaßt sich in den folgenden Jahren, wenigstens als Schriftsteller, vorwiegend mit wissenschaftstheoretischen, psychologischen und methodischen Problemen. Wir haben uns daher zunächst mit den entsprechenden Schriften zu beschäftigen.

4. Die Schriften aus den Jahren 1921—25

Wir gliedern das Kapitel in zwei Hauptabschnitte: im ersten würdigen wir die pädagogisch orientierten und die eigentlich pädagogischen Schriften aus dieser Zeit; im zweiten befassen wir uns mit den psychologischen Publikationen, soweit dies in unserem pädagogisch orientierten Längsschnitt durch das Gesamtwerk nötig ist.

Die erste Schrift der pädagogischen Reihe ist das 1921 veröffentlichte Buch „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens". Die Vorbemerkung enthält die näheren Angaben über seine Entstehungsgeschichte und seine Stellung innerhalb der Erziehungslehre. H. möchte dem nach dem Erscheinen von „Wege und Irrwege" vielfach geäußerten Wunsch, „das Verständnis und damit die praktische Verwendung des dort in systematischer Zusammenfassung Dargelegten durch gelegentliche eingehendere Erläuterungen und konkrete Beispiele"[1] zu erleichtern, durch eine möglichst gemeinverständliche Darstellung der Gefahren, die namentlich der Willens- und Gewissensbildung drohen, entgegenkommen. Zu diesem Zweck scheint es ihm am geeignetsten, von denjenigen Tatsachen auszugehen, „denen gegenüber die Notwendigkeit psychologischer Durchdringung und pädagogischer Hilfe am eindrücklichsten zu werden pflegt"[2]: den ausgesprochenen Fehlern der kindlichen Entwicklung.

Als Kinderfehler werden zunächst alle diejenigen Erscheinungen bezeichnet, „welche am absoluten Ziel der Entwicklung gemessen Fehler bedeuten"[3]. Zu ihnen gehören demnach sowohl die konstitutionellen oder im eigentlichen Sinn pathologischen Anomalien, die bereits im frühen Kindesalter für jedermann sichtbar zu sein pflegen, als auch die mehr oder weniger versteckten Charakterverkrümmungen, welche, wenn sie im Laufe der Entwicklung nicht überwunden werden, erst später als offenkundige Fehler in Erscheinung treten. Im folgenden spricht H. jedoch nur von diesen letzteren, gewordenen, durch Größe und Art des Spielraums bedingten Fehlentwicklungen. Diese Einschränkung wird damit begründet, daß einzig die letztgenannten Fehler einer vorbeugenden oder verbessernden pädagogischen

Behandlung zugänglich seien. Auf die Schwierigkeit, eine derartige Abgrenzung in der Praxis zu vollziehen, wird nachdrücklich hingewiesen.

Da man keinem Kind gegenüber von vornherein weiß, welche Art von Spielraum ihm mitgegeben ist, liegt es durchaus im erzieherischen Interesse, auch die ungünstigen Möglichkeiten der Entwicklung scharf ins Auge zu fassen. Bei dieser Gelegenheit verwahrt sich H. gegen die falsche Meinung, das Buch „Wege und Irrwege" sei speziell mit Rücksicht auf ‚kranke' oder schlecht veranlagte Kinder geschrieben. Er weist darauf hin, daß wir mit verhältnismäßig unvollkommen veranlagten Kindern eben ‚mehr' zu tun haben als mit solchen, „bei denen kraft ihrer glücklichen Anlage alles von selber geht und also Erziehung sozusagen überflüssig wird"[4], und es darum auch nicht verwunderlich ist, „wenn in methodischen Darstellungen äußerlich mehr von gefährlichen als von glücklichen Möglichkeiten die Rede ist"[5]. Im übrigen betrachtet er es mit als Aufgabe der neuen Schrift, nachzuweisen, daß die Maßnahmen, die zur Verhütung möglicher Fehler nötig sind, im Grunde mit den elementaren Erziehungsregeln zusammenfallen, „daß es gerade an einer Mißachtung dieser elementaren und für alle pädagogischen Fälle, für alle Kinder, gültigen Regeln liegt, wenn an sich vermeidbare Fehler nicht vermieden werden"[6].

Im Anschluß daran befaßt sich H. auch noch mit der Schwierigkeit aller psychologischen Verständigung überhaupt, mit der Notwendigkeit nämlich, auf die persönliche Erfahrung abstellen zu müssen. Weil die Fähigkeit des psychologisch-unsinnlichen Wahrnehmens, des Verstehens, bei den einzelnen Menschen in ganz verschiedenem Grade ausgebildet zu sein pflegt, ist es gar nicht anders möglich, als daß mancher bei Darlegungen den Kopf schüttelt, „die manchem Anderen ohne weiteres einleuchten oder die er doch bei eigener Nachprüfung wird bestätigen können"[7]. Die folgenden Ausführungen werden auf die Gefahr hin gemacht, „daß Viele gemäß der Art i h r e s Beobachtungsvermögens kein Verhältnis dazu gewinnen können"[8]. Betont wird ferner noch, daß es sich lediglich um eine Auswahl mehr oder weniger typischer, öfters durch Beispiele illustrierter Zusammenhänge handelt. Die Darstellung schreitet

vom Einfacheren zum Komplizierteren fort und folgt, soweit dies möglich ist, dem Gang der individuellen Entwicklung.

Da sich die Erfahrungen H's häufig nahe „mit vielen Beobachtungen der psychoanalytischen Schule, insbesondere ihres Begründers Freud"[9], berühren, kommt er in dieser Vorbemerkung auch auf sein Verhältnis zur Psychoanalyse zu sprechen. Wir benützen die Gelegenheit, um einleitend die bisherige Stellungnahme in großen Zügen zu umreißen. Vier Schriften liefern uns Anhaltspunkte: einmal die beiden Aufsätze „Zärtliche und strenge Erziehung" (1910) und „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913), dann die bereits ausführlich gewürdigte Abhandlung „Psychoanalyse und Erziehung" (1914) und die allgemeine Methodenlehre.

Im ersten der beiden genannten Aufsätze wird die neuere, außerordentlich verdienstvolle Richtung der psychologischen Forschung, die ‚analytische Psychologie', „wie sie wesentlich durch den Wiener Psychiater Sigm. F r e u d und seine Schüler ins Leben gerufen und gefördert worden ist"[10], dafür gelobt, daß sie die Bedeutung der Erlebnisse in der frühen Kindheit „wieder recht hell beleuchtet"[11] hat.

Auch im zweiten, der Besinnung „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913), welche die erste größere Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse darstellt, fehlt es nicht an positiven, anerkennenden Aeußerungen. Am Schluß der Betrachtung gesteht H., daß er „gerade den Forschungen der psychoanalytischen Schule und vor allem ihres Begründers mit die wertvollsten psychologischen A n r e g u n g e n verdanke"[12]. Daß es sich lediglich um Anregungen handelt, geht aus der vorausgehenden kritischen Stellungnahme deutlich hervor.

In diesem Aufsatz wird zunächst die auf dem Boden der empirischen Wissenschaft stehende psychoanalytische Theorie von jeder ihr möglicherweise zu Grunde liegenden Weltanschauung geschieden. Die Leidenschaft und Intoleranz, mit welcher der um die Psychoanalyse entbrannte Kampf auf beiden Seiten geführt wird, weist mit untrüglicher Sicherheit darauf hin, daß die an und für sich rein wissenschaftlich zu erörternde Frage nach der Bedeutung der Sexualtheorie in einen Streit der Welt-

anschauungen ausgeartet ist. Für diese, vom Standpunkt der empirischen Wissenschaft aus beurteilt, höchst bedauerliche Entgleisung werden sowohl Befürworter wie Gegner verantwortlich gemacht. „Mindestens m a n c h e"[13] der ersteren haben die psychoanalytische Theorie dadurch mißbraucht, daß sie sie als Fahne in einem Kulturkampf aushängten, mit dem die Theorie als solche gar nichts zu tun hat; die Gegner sind insofern im Fehler, als sie mit jenen an die Möglichkeit glauben, durch wissenschaftliche Erkenntnisse, insbesondere durch genetische Ableitungen irgendwelcher Art, lasse sich etwas über die Wahrheit oder Falschheit eines weltanschaulichen Standpunktes aussagen. Angesichts dieser Entartung wird mit Nachdruck auf die Notwendigkeit einer „rein wissenschaftlichen, objektiven Lösung"[14] hingewiesen.

Ueber diese grundsätzlichen Bemerkungen hinaus äußert sich H. auch noch über seine p e r s ö n l i c h e Stellung zu der nun rein wissenschaftlich aufgefaßten psychoanalytischen Sexualtheorie. Zuerst stellt er fest, daß er damit nicht ‚fertig' sei. Ueber seine Gesamteinstellung jedoch ist er sich bereits im Klaren: Die Theorie ist ihm zu einseitig und zu wenig tief, als daß er ihr als ganzer zustimmen könnte. Er ist überzeugt, „daß die kulturwichtigen Phänomene des Erlebens nicht aus der Sexualität abgeleitet werden können, sondern daß die Erscheinungen des Sexuallebens s a m t allen andern psychischen Größen ... aus tieferliegenden Tendenzen verstanden werden müssen, die sich bekämpfen und vereinigen und die so das komplizierte Gewebe des aktiven Erlebens ‚hervorbringen' "[15].

Die scharfe Trennung von psychoanalytischer Theorie und möglicher Weltanschauung wird, wie wir gesehen haben, auch im Aufsatz „Psychoanalyse und Erziehung" (1914) aufrecht erhalten; die gelegentlichen Ansprüche von psychoanalytischer Seite, weltanschauliche Fragen auf Grund wissenschaftlicher Theorien entscheiden zu wollen, werden hier mit wenigen Worten zurückgewiesen. Auch in diesem Aufsatz ist also nur von der wissenschaftlichen Bedeutung der Psychoanalyse die Rede. — Als ganze wird ihre Leistung durchaus anerkannt; was die Einzelfragen betrifft, begnügt sich H. mit Andeutungen. Daran zu erinnern ist, daß er hier, über die früheren Betrachtungen

hinausgehend, innerhalb der Psychoanalyse dreierlei unterscheidet: einen Weg oder eine Methode psychologischer Forschung, eine Summe von psychologischen Erkenntnissen und Theorien und ein bestimmtes therapeutisches Verfahren.

Auch im Buch „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918) kommt H. einmal auf die Psychoanalyse zu sprechen. Er tut es, um die einseitige und unsachliche Ableitung der Formen des Liebestriebes aus der Sexualität zu kritisieren.

Mit diesen ersten Ergebnissen der Auseinandersetzung sind nun die Ausführungen in der Vorrede der Schrift „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" (1921) zu vergleichen. — An erster Stelle steht hier der persönliche Dank an Freud für die mannigfachen Anregungen. H. sieht dessen Verdienst für die Seelenforschung als ganze nicht nur in den reichen Entdeckungen und Neubelebungen, sondern vor allem in der, im Verein mit andern bewirkten, Anbahnung einer lebensnäheren, persönlicheren Psychologie. — Auf diesen Dank folgt die Kritik. Es liegt H. daran, „einmal öffentlich festzustellen"[16], daß er sich nicht zur psychoanalytischen Schule rechnet und auch von ihr nicht dazu gerechnet wird. Der Grund liegt in der Verschiedenheit philosophischer und psychologischer Auffassungen. — Diese Unterscheidung deckt sich mit der früheren; neu ist in diesem Zusammenhang nur, daß der Ausdruck Psychoanalyse sowohl zur Bezeichnung der wissenschaftlichen Theorie als auch der dahinterstehenden, mehr oder weniger eindeutig zu bestimmenden Weltanschauung gebraucht wird.

Den philosophischen Standpunkt betreffend, begnügt sich H. mit dem Hinweis, daß grundlegende Differenzen vorhanden sind, nicht ohne seiner Freude darüber Ausdruck zu geben, daß die Unterschiede, „speziell gegenüber F r e u d selber"[17], sich mehr auf die Theorie als auf die Praxis beziehen. — Die wichtigsten Unterschiede auf psychologischem Gebiet finden sich in der Auffassung des Verhältnisses von ‚Leib und Seele' und der Interessenlehre. Der Hauptunterschied innerhalb der letzteren liegt darin, daß Freud die Phänomene des realen Lebens aus den Trieben allein zu verstehen sucht, während es sich nach H. durchwegs um Auseinandersetzungen der Triebe mit einem „sittlichen oder kulturellen Urfaktor"[18] handelt. Weitere

Differenzen bestehen vor allem „mit Bezug auf die Auseinandersetzung des erotischen und des Ich-Triebes, auf die Bedeutung des ‚Unbewußten', auf das Verhältnis der Sexualität zur Erotik und zu den übrigen Erlebnissen überhaupt"[19]. Auch in diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, daß die Differenzen in der Praxis geringer zu sein scheinen als in der Theorie. Dies gilt wiederum mit Bezug auf Freud, nicht aber mit Bezug auf jene medizinischen und nichtmedizinischen „Auch-Psychoanalytiker"[20], „welche sich diesen Namen und sonst noch einiges von ihrem Meister angeeignet haben, ohne das beste seines Geistes zu besitzen"[21]. H. verwahrt sich auf das Entschiedenste gegen jede Identifikation mit diesen Leuten.

Da H. auch im T e x t selbst verschiedentlich auf Freud und die Psychoanalyse zu sprechen kommt, gehen wir anschließend auch auf diese Bemerkungen ein. — Wiederum werden die Verdienste Freuds an mehreren Stellen hervorgehoben: H. weist auf die große Bedeutung hin, die dessen Einsichten über die frühkindliche Erotik zukommt[22]; er anerkennt, daß Freuds Methode der Assoziation in hartnäckigen Fällen der Bewußtmachung ein gutes Hilfsmittel sei[23]; er stimmt Freud, ungeachtet der Unterschiede in der Auffassung des Traums und ganz besonders des Angsttraums, auch darin bei, daß die Traumanalyse in schwierigen Fällen geradezu d a s Mittel der Bewußtmachung darstelle[24].

Aber daneben fehlt es auch nicht an Einwänden. H. begnügt sich im Text nun nicht mehr, wie in der Vorbemerkung, mit dem bloßen Aufweis der Hauptunterschiede, sondern er übt eigentliche Kritik. „Eine der größten Schwächen der Lehre F r e u d s"[25] besteht darin, daß er „den formalen, sittlich und ästhetisch sich auswirkenden Grundfaktor des Seelenlebens"[26] nicht gesehen hat[1]) „und darum aus den Trieben zu erklären sucht, was doch aus ihnen allein unverständlich bleiben muß"[27]. „Gefehlt hat er"[28] auch darin, daß er der Erotik überhaupt eine verhältnismäßig zu große Bedeutung beimaß und daß er die gesamte Erotik genetisch aus einer infantilen Sexualität her-

[1]) nur an einer Stelle heißt es „vernachlässigte oder ganz übersah" (18).

leiten wollte. — Auch auf den in der Vorbemerkung angedeuteten Unterschied in der Einschätzung der psychoanalytischen Theorie und Praxis kommt H. an einer Stelle nochmals zu sprechen. Er ist der Ansicht, daß „eine libertinistisch und eudämonistisch gerichtete ‚Psychoanalyse' "[29] gelegentlich dazu neigt, die Kinder, um der inneren Ruhe und der äußeren Hemmungslosigkeit willen, zur ‚Gewissenlosigkeit' und ‚Moralfreiheit' zu erziehen. „In der Theorie tut sie es ja in dem Sinne auf jeden Fall, daß sie ... von dem nicht-triebhaften sondern allem Triebleben mit dirigierendem Anspruch gegenüberstehenden sittlichen, formalen, idealen Faktor nichts wissen will, den alle Zeiten im Gegensatz zur ‚Materie' der Triebe den G e i s t im Menschen genannt haben. Aber — heißt es im Anschluß daran — wir wollen gerecht sein und nicht zu viel auf die Theorie geben. Sofern ein senkrechter Mensch dahinter steht, wird die Praxis immer besser sein als die Theorie, und was in der Theorie nicht anerkannt wird, wird doch sicher in jeder g u t e n psychoanalytischen Praxis gepflegt und also praktisch doch anerkannt. Aber es gibt leider auch eine schlechte psychoanalytische Praxis, und sie steht dann wirklich nicht höher als die Theorie, vielleicht nicht einmal so hoch."[30] — Diese Sätze lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie tragen wesentlich dazu bei, das Bild zu vervollständigen, welches wir an Hand der ersten Aeußerungen H's über sein Verhältnis zur Psychoanalyse gewonnen haben. Wir werden bei späterer Gelegenheit auf diese Zusammenstellung zurückkommen.

Nun wenden wir uns den einzelnen Kapiteln zu, deren Hauptgedanken wir in knappster Formulierung wiedergeben.

Das erste der sieben Kapitel beschäftigt sich mit dem Fall des n o t o r i s c h e n Schreihalses, dessen Geschrei als Symptom einer Fehlentwicklung aufzufassen ist. H. greift zwei Formen heraus: das Schreien des verwöhnten Zwängers, der sein Organ als Mittel zur Durchsetzung seiner maßlos gesteigerten Bedürfnisse benützt, und das ganz anders geartete Schreien des unter einem Aengstlichkeitsaffekt leidenden Kindes, um sie, an Hand ausführlicher Beispiele, in ihrer Entstehung und ihrer Eigenart zu schildern und zugleich in großen Zügen den Gang der Heilerziehung anzudeuten. Besondere Beachtung verdient die allgemeine Regel, daß es sich in der Erziehung nie um die bloße Beseitigung von Symptomen handeln könne, sondern daß immer die dahinterliegende Fehlentwicklung selbst

rückgängig gemacht werden müsse. Die speziellen Ausführungen darüber, was im Falle des verwöhnten und des durch falsche Strenge geschädigten Kindes zu geschehen habe, stellen wertvolle Ergänzungen der entsprechenden Partien der Methodenlehre dar.

Im 2. Kapitel ist vom Lutschen, Nägelkauen und verwandten Formen der infantilen Berührungserotik die Rede. Nach der Auffassung H's sind diese Akte autoerotischer Berührung oder Hautreizung geschlechtlich zunächst noch nicht differenziert; Geschlechtsunterschiede pflegen erst im Laufe der Entwicklungsgeschichte, „mindestens etwa vom 4. Lebensjahr an"[31], eine Rolle zu spielen. — An diese psychologische Feststellung schließt sich die Frage an, inwiefern die genannten Phänomene als Fehler zu betrachten seien. Sie wird dahin beantwortet, daß es sich insofern um eine Fehlentwicklung handelt, als die Triebbefriedigung zu einer zwangsmäßig anmutenden Gewohnheit geworden, der Trieb durch den normativen Willen nicht mehr in Schranken zu halten ist. Die Folgen einer autoerotischen Fixierung sind deshalb so fatal, weil ein Mensch in dem Maße, wie er an sich selbst gebunden ist, nicht nur zu allen andern Formen der Liebe, sondern auch weitgehend zu der, Kontakt mit der Wirklichkeit voraussetzenden, sittlichen Leistung unfähig wird. Hingewiesen wird ferner darauf, daß überall dort, wo die infantile Berührungsleidenschaft eine Verbindung mit der erwachenden Sexualität eingeht, der Berührungserotiker sich ohne weiteres zum leidenschaftlichen Masturbanten im geschlechtlichen Sinn entwickelt. — Im Anschluß an einige aufgezählte Fälle wird dann gefragt, wie sich der Erzieher angesichts der möglichen oder bestehenden Gefahren zu verhalten habe. Seine erste und wichtigste Sorge muß die Willensbildung sein; wenn diese normal verläuft, ist auch die Wendung zur exklusiven Berührungs- und insbesondere zur Autoerotik verhindert. — Weniger leicht ist es, bereits eingeschlagene Fehlentwicklungen aufzuhalten oder doch einzudämmen. H. bemerkt, daß ihm in seiner pädagogischen Praxis nichts mehr zu schaffen gemacht habe als die mehr oder weniger ausgewachsene Autoerotik in allen ihren Formen. Wie dem Mangel an moralischer Disziplin abzuhelfen sei, wurde in der Methodenlehre dargelegt. Von der allgemeinen Stärkung der sittlichen Leistungsfähigkeit abgesehen, kann die Eindämmung der Selbstbefriedigungsgewohnheit vor allem dadurch unterstützt werden, daß man gefährdete Kinder in möglichst häufigen Verkehr mit andern Kindern bringt. H. hält „das Zusammenleben mehrerer ungefähr gleichaltriger Kinder überhaupt für eines der besten Erziehungsmittel im frühen Alter"[32].

Im 3. Kapitel versucht H. sich im „Gewirre möglicher Ursachen des Geschwisterzankes psychologisch und pädagogisch zurechtzufinden"[33]. — Zunächst werden verschiedene, ihm zu Grunde liegende Motive aufgezeigt. Der einfachste, aber auch seltenste Fall liegt dort vor, wo lediglich zwei Egoismen aufeinanderplatzen. Meistens spielt auch der andere Urtrieb, der Liebestrieb, eine Rolle. In der Unvollständigkeit aller triebhaften Liebeserfüllung liegt die wichtigste Wurzel des Geschwisterzankes. Das

„schon wegen der seelischen Verwandtschaft ..., dann aber auch wegen des engeren Zusammenlebens"[34] besonders große Liebesbedürfnis unter Geschwistern pflegt, wenn es enttäuscht wird, leicht in sein polares Gegenteil, den Haß, umzuschlagen. Der Anlaß zum Streit kann manchmal auch durch das bei feinfühligen Kindern anzutreffende Mobilmachen der Selbstbehauptung gegen das drohende Sichverlieren bedingt sein. Störend macht sich vor allem die Eifersucht bemerkbar, die im Verkehr mit andern Menschen, namentlich aber im Verkehr mit den Eltern, in Erscheinung tritt.

Im Anschluß daran wird gefragt, inwiefern die durch die aufgezählten Motive bedingte Auseinandersetzung als Fehler zu bezeichnen sei. Was das rein egoistische Motiv betrifft, betrachtet H. die Auseinandersetzung unter Geschwistern solange als gesunde, für das sittliche Leben notwendige Uebung in der Durchsetzung der Selbstbehauptung, als darin der Mangel an Disziplin nicht allzu offenkundig zu Tage tritt. Mit Bezug auf die andern Motive weist er nach, daß es sich überall dort um zu bekämpfende Fehler handelt, „wo aus Gründen der Liebe negative Auseinandersetzungen, Haß, Eifersucht, Streit, Ungezogenheit entstehen"[35].

Hierauf ist von den geeigneten pädagogischen Maßnahmen die Rede. Auswüchse werden am sichersten durch eine vernünftige Erziehung vom ersten Tage an verhütet. Sind sie einmal da, so gilt es zuerst, ihre Motive ausfindig zu machen, was nicht so sehr durch Fragen und hochnotpeinliche Untersuchungen, als vielmehr durch genaue und leidenschaftslose Beobachtung zu geschehen hat. — Stellt es sich heraus, daß ein ungebärdiger Machttrieb dahintersteckt, so muß dieser durch entsprechende Willensbildung diszipliniert werden. Ueber die Ratschläge der allgemeinen Methodenlehre hinaus empfiehlt H. den Eltern, „die Arbeitsanforderungen an die Kinder im selben Maße zu steigern, in welchem ihre Streitsucht steigt"[36]. Er hat auch nichts dagegen einzuwenden, wenn gelegentlich eine Belohnung auf die Verträglichkeit gesetzt oder eine heftige Unbeherrschtheit einmal kräftig bestraft wird.[1]) — Nicht anders zu verfahren hat man dort, wo es sich um Zank aus Liebesmotiven, „aus Kränkung wegen zurückgewiesener Liebe, aus Haßaffekten, aus ‚Widerstand' gegen die Liebe, oder aus einer der beiden Arten der Eifersucht"[37] [2]) handelt. Um im Fall einer brüsken Zurückweisung dem Erlebnis den Stachel zu

---

[1]) In diesem Zusammenhang findet sich eine die Ausführungen in „Wege und Irrwege" ergänzende Bemerkung über die Körperstrafe. H. weist darauf hin, daß sie sich am ehesten zur Bestrafung egoistischer Exzesse eignet, „jedenfalls viel eher, als wo es sich um Unbeherrschtheit der Liebeswünsche handelt. Denn — fährt er fort — der körperliche Schmerz trifft den Selbsterhaltungstrieb in erster Linie im Sinne des Opfers; Liebesbedürfnissen gegenüber sind Schläge eher aufreizend, im Sinne der zu scharfen und darum roh wirkenden Zurückweisung" (51).

[2]) Die beiden Arten der Eifersucht, die hier unterschieden werden, sind: die Eifersucht auf ein Geschwister, weil es seine Liebe einer dritten Person zuwendet und die „Eifersucht um die Liebe der Eltern" (45).

nehmen, darf man dem verletzten Kind seine Liebe ausnahmsweise auch einmal in Form der Verwöhnung bezeugen. Darüber hinaus ist nichts zu unterlassen, was dazu beiträgt, derartige Enttäuschungen ertragen zu lernen. Ist die Zurückweisung auf beleidigende, moralisch verwerfliche Art, etwa durch Verrat gegenüber Dritten oder verletzendes Auslachen, erfolgt, so ist der Schuldige tüchtig zu bestrafen. — Am schwierigsten ist es, die Unverträglichkeiten aus der Welt zu schaffen, welche durch die Eifersucht auf die Liebe der Eltern bedingt sind, denn in diesen Fällen liegt die Hauptschuld fast ausnahmslos auf seiten der letzteren. Es ist ja offensichtlich genug, daß auch im Verhältnis Eltern-Kinder die Geschlechtsunterschiede eine große Rolle spielen, daß ferner Mütter ihre jüngsten Kinder bevorzugen, daß Väter und Mütter den ihnen wesensverwandten Kindern in besonderem Maße zugetan sind. Wo es den Eltern nicht gelingt, die natürlich-persönlichen Sympathien und Antipathien der sittlichen Notwendigkeit grundsätzlich unterzuordnen, ist der Grund zu dauernden Eifersüchteleien der Geschwister gegeben.

Das 4. Kapitel befaßt sich, wie die Ueberschrift „Angst und Aengstlichkeit" anzeigt, mit einer der auffälligsten und für die kindliche Erregungsperiode sozusagen charakteristischen Kompromißbildung. Zunächst wird ihre Psychologie entwickelt und durch Beispiele veranschaulicht.

Als erstes erläutert H. den Gegensatz zwischen Angst und Furcht. Diese Begriffe bezeichnen zwei negative Erwartungsgefühle, von denen das eine aus dem Selbsterhaltungstrieb, das andere aus dem Liebestrieb in allen seinen Formen entspringt: wer sich in seiner ‚Existenz' bedroht glaubt, f ü r c h t e t sich; wer in Erwartung der Isolierung von möglichen Liebesobjekten steht, reagiert mit dem Gefühl der A n g s t.

Hierauf kommt H. auf den Unterschied zwischen normaler und krankhafter Angst zu sprechen. Einleitend gesteht er, daß er selbst viele Jahre der Beobachtung von Angstphänomenen gebraucht habe, um diese beiden Formen unterscheiden zu lernen. Die Schwierigkeit der Unterscheidung liegt in der Tatsache begründet, daß die normale Angst kaum jemals rein anzutreffen ist. — Während die normale Angst immer einen wahrnehmbaren, realen Anlaß hat, läßt sich bei der krankhaften Angst oft überhaupt kein solcher finden oder dann doch eine auffallende Differenz zwischen dem Grad der Gefährdung und der Stärke der Reaktion feststellen. Das hängt einmal damit zusammen, daß die krankhafte Angst a f f e k t i v e n Charakter hat, d. h. auf einem Stock gestauter, auf ihre Erledigung drängender Gefühle beruht, die sich in Form der ängstlichen S t i m m u n g bemerkbar machen. Der zweite Grund liegt darin, daß diese affektive Stimmung nicht eine einfache „Anhäufung unerledigter p r i m ä r e r Angst"[38] darstellt, sondern wesentlich S c h u l d - A n g s t, d. h. Ausdruck des im Kampf um die sittliche Herrschaft geschlossenen Kompromisses ist.[1]) Der aus eigener Schuld Aengstliche steht unter der

[1]) Im Buch finden sich weitere Aeußerungen darüber, wie der Ausdruck w e s e n t l i c h aufzufassen ist. H. führt aus: Wo ein „Angst-

ständigen Drohung der Liebeseinbuße. Die ungesühnte Schuld zwingt ihn, die Strafe immer wieder phantasierend vorwegzunehmen. Das kann, sowohl im Wachzustand als auch im Traum, auf zwei Arten geschehen: entweder so, daß er sich selbst in Situationen sieht, welche die Isolierung des Individuums drastisch zum Ausdruck bringen, oder dann so, daß er ursprüngliche Liebesobjekte durch Entstellung oder Verstümmelung in Angstobjekte verwandelt. Im zweiten Fall läßt sich an Hand der Angstphantasien nachträglich die „Art der schuldschaffenden Liebes-Sünde"[39] bestimmen. — Im Anschluß an einige höchst aufschlußreiche Beispiele ist dann noch kurz von den wichtigsten kindlichen Angstphänomenen die Rede: von Phobien und Idiosynkrasien, von der Angst, die sich in Form des Ekels und des Schwindels äußert, vom gelegentlichen und dauernden, durch die Schuldangst bedingten Stottern und von der auffallenden ‚Ungeschicklichkeit' ängstlicher Kinder.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß nicht die primäre, wohl aber die schuldgeborene Angst als Fehler anzusprechen ist. Was getan werden muß, um eine derartige Fehlentwicklung zu vermeiden oder rückgängig zu machen, wurde bereits in „Wege und Irrwege" bei der allgemeinen Erörterung über die Willens- und Gewissensbildung und die Befreiung von inneren Bindungen gesagt. Im ersten Fall also: Verhütung von Suggestionen jeglicher Art, sachgemäße Erledigung des schlechten Gewissens durch Bekenntnis und Buße; im zweiten: Nachweis, daß das Gefühl der ‚Unsauberkeit', des ‚Nichtinordnungseins', der ‚Verpfuschtheit' immer Ausdruck der moralischen ‚Unzufriedenheit mit sich selbst' ist und Versuch, „mit Geduld und Liebe und Aufmunterung den Leidenden nach und nach dazu zu bringen, das Kind beim Namen zu nennen"[40] — der schwierigste Teil der Behandlung; anschließend, wenn überhaupt noch erforderlich, strenge, aber ohne rigoristische und deprimierende Schul-

---

affekt ist, da ist zwar theoretisch nicht notwendig, in Wirklichkeit aber, wenigstens nach meiner Erfahrung, eigentlich immer auch Schuld-Angst. Wohl mögen normale Angstgefühle, wenn sie nicht ‚abreagiert' worden sind, zur Bildung des Affektes oder ‚Komplexes' beigetragen haben; ich habe aber noch keinen einwandfreien Fall gesehen, in welchem nicht auch Schuld-Angst darin, und zwar wesentlich, eine Rolle gespielt hätte" (110). — Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß H. in „Wege und Irrwege" normale und affektive Angst nicht unterscheidet. Da er hier die komplizierte Psychologie der Angst nicht in extenso entwickelt, sondern nur sagt, was unbedingt nötig ist (164), kann die Frage, ob er die 1921 dargelegten Einsichten über das Wesen der Angst schon 1917 besessen hat, nicht ohne die Heranziehung weiterer Dokumente beantwortet werden. Aus den wichtigsten Begriffsbestimmungen: „Angst ist eine Form, und zwar eigentlich die infantile Form des Schuldgefühls, des schlechten Gewissens" (164); „Angst ist Gefühl ungesühnter Schuld und damit Straferwartung" (164); „die Angst, diese verwandelte Form des Schuldbewußtseins, produziert als Straferwartung allerlei ängstliche Phantasien" (258) — geht jedenfalls hervor, daß er in der allgemeinen Methodenlehre ausschließlich die krankhafte, affektive Angst vor Augen hat.

meisterei durchgeführte Willens-Gymnastik, soweit sie möglich ist.[1]) — Ausführlicher als in „Wege und Irrwege" kommt H. auf die Rolle der Bewußtseinsfähigkeit zu sprechen. Bei Kindern ist die Bewußtmachung des Tatbestandes im allgemeinen weder vollständig durchführbar noch in voller Ausdehnung zu empfehlen; in der, „die Zeit zwischen dem 15. und etwa 19. Jahr"[41] umfassenden Entwicklungsperiode dagegen steht einer völligen Bewußtmachung in der Regel nichts mehr im Wege. Da die Pubertätszeit — wie bereits früher angedeutet wurde — außerdem noch durch „eine mächtige Entwicklung der sittlichen Energie und einen ebenso mächtigen Drang nach Befreiung von der infantilen Sphäre"[42] ausgezeichnet ist, ist sie weitaus das günstigste Alter für die Behandlung der Aengstlichkeit. — Als weitere Ergänzung ist das Bekenntnis H's anzusehen, daß er von den mehr oder weniger ‚künstlichen' Methoden der Hypnose und der gebundenen oder freien Assoziation, wieder zum freien ‚pädagogischen Gespräch' zurückgekommen sei. — „Wegen der möglichen Beteiligung von eigentlich p a t h o l o g i s c h e n Faktoren"[43] warnt er abschließend dringend davor, einen Fall von affektiver Angst ohne ausdrückliche Zuweisung durch den psychopathologisch gebildeten Arzt zur pädagogischen Behandlung zu übernehmen.

Das 5. Kapitel befaßt sich mit denjenigen „Wirkungen des Schuldgefühls ..., welche nur indirekt mit der Angst zusammengezählt werden können"[44]. Da von ihnen bereits im Kapitel Gewissensbildung der allgemeinen Methodenlehre die Rede gewesen und über ihre Verhütung und Behandlung nichts grundsätzlich Neues gesagt wird, begnügen wir uns mit einer knappen Uebersicht.

Zuerst geht H. auf Zwangs v o r s t e l l u n g e n und Zwangs h a n d l u n g e n ein, soweit sie nicht durch Geisteskrankheiten verursacht sind; ihre wichtigsten Arten werden in Gruppen zusammengefaßt. — Zu einer ersten Gruppe von Zwangsp h a n t a s i e n gehören alle abergläubischen

---

[1]) Auch in dieser Schrift fehlt es, so wenig wie in der allgemeinen Methodenlehre, nicht an Hinweisen auf die Grenze der Heil- und damit Erziehbarkeit: „Sie ist die Grenze der von einem Individuum im besten Fall aufzubringenden sittlichen Kraft im Verhältnis zur Stärke des Trieblebens, hier speziell der Erotik" (121). Das ist zunächst eine Bestätigung der in „Wege und Irrwege" vertretenen Auffassung. Aber nun heißt es weiter: „D i e G r e n z e e x i s t i e r t*) und sie liegt bei vielen u n t e r dem erforderlichen Maß. Es gibt Individuen, die in ihrer A n l a g e sittlich defekt oder eben unzulänglich sind. Ihnen ist nicht entscheidend zu helfen" (121). Die Grenze existiert! Was soll das heißen? Ist damit die grundsätzliche Verneinung der Möglichkeitsfrage ausgesprochen? Auf den ersten Blick scheint es so. Aber diese Annahme ist nicht richtig. Sie trifft deshalb nicht zu, weil sich bereits in dieser Schrift erste Anzeichen (in Gestalt des G e i s t begriffes zum Beispiel, von dem bei der Erörterung der Beziehung zur Psychoanalyse die Rede war (103/04)) einer vertieften Betrachtung der menschlichen Grundfunktionen finden. Wir begnügen uns hier mit dem Hinweis auf die Ausführungen über die psychologischen Hauptschriften mit dieser Feststellung.

Vorstellungen religiöser und nichtreligiöser Art. Eine zweite verbreitete Gruppe umfaßt alle jene ‚Assoziationen', welche als Stellvertreter des verdrängten Schuldanlasses sich überall, wo auch nur die leiseste Assoziationsmöglichkeit besteht, mit größter Hartnäckigkeit aufdrängen. — Als Formen der auffälligeren Zwangshandlungen werden die Ersatz-Sühne-Handlungen und die Abwehrmaßnahmen gegen die erwartete Strafe genannt: zu den ersteren gehören z. B. die zwangshafte Ordnungsliebe, die verschiedensten Arten der Askese, die auf affektiver Grundlage beruhenden Bußhandlungen; zu den letzteren alle diejenigen Vorkehrungen, die den Zweck haben, das drohende Unheil in symbolischer Form abzuwehren.

In zweiter Linie spricht H. von den Fällen, wo das sittliche Selbstvertrauen durch eigene Kritik so stark untergraben wird, daß der Betreffende überhaupt zu keiner Leistung mehr fähig ist oder — um dem erdrückenden Gefühl der Nichtigkeit zu entgehen — seine Zuflucht zu einer Weltanschauung nimmt, welche die menschliche Verantwortung leugnet oder doch in Frage stellt. Nach H. soll man Skeptiker, Relativisten und Deterministen nicht zu widerlegen oder zu überzeugen suchen; „man muß sie heilen und das heißt: erziehen"[45].

Als weitere Wirkungen der Schuld werden aufgezeigt: die Depression aus inneren Gründen, die affektive Aergerlichkeit und Empfindlichkeit, die sogenannte ‚Nervosität', die allgemeine Ungeradheit und Unwahrhaftigkeit; als untaugliche Versuche diese Schuld zu sühnen: der affektive Wissensdrang, die Rigorosität im sittlichen Urteil, die zwangshafte Enthaltsamkeit und der Infantilismus.

Ausführlich ist dann am Schluß noch von zwei Arten des verschobenen Minderwertigkeitswahnes die Rede: vom ‚Verlegen' der Minderwertigkeit von ihrem eigentlichen Ort an einen andern und vom kompensatorischen Umschlagen in den Wahn einer wirklichen oder gesollten Ueberwertigkeit. Beide Möglichkeiten werden in einigen häufigen Varianten aufgezeigt. Das Prinzip des kompensatorischen Fluchtversuches ist folgendes: „Man erträgt die im Affekt gegenwärtige und ins Rettungslose gesteigerte sittliche Unzulänglichkeit nicht. Es fehlt aber andererseits sogar der Mut und die verhältnismäßig nicht geringe moralische Energie zu irgendeinem Ersatzopfer oder einer ernsthaften Buße; andere Kompromisse liegen aus persönlichen Gründen des ganzen Vorlebens nicht so nahe, auch die einfache Verschiebung wird nicht vollzogen"[46]; da bleibt nur noch die Möglichkeit einer halluzinatorisch gesteigerten Phantasie oder einer zur Schau getragenen Pose der Ueberwertigkeit, sei es direkt mit Bezug auf sittliche oder — in Form einer Verschiebung — auf intellektuelle oder künstlerische oder gesundheitliche Qualitäten. In extremen Fällen kann sich das Ideal der Ueberwertigkeit bis zum Vollkommenheitswahn steigern. An einem Beispiel wird wiederum gezeigt, wie verhängnisvoll derartige kompensatorische Fluchtversuche die ganze Lebensführung beeinflussen können.

Im 6. Kapitel stehen Genesis und Behandlung von eigentlichen Sexualfehlern zur Diskussion. — Ausgangspunkt bildet die Unterscheidung von primären und sekundären Charakterverbiegungen: als primäre Fehler werden die einfachen, gewohnheitsmäßigen Disziplinlosigkeiten des Trieblebens bezeichnet, als sekundäre alle Unternehmungen, „welche darauf ausgehen, auf dem Wege des Kompromisses und also in unechter und nicht sachgemäßer Weise um das quälende Schuldgefühl herumzukommen"[47].

Die primären Sexualfehler sind allesamt in der sexuellen Frühreife inbegriffen. Deren Ursache ist stets in einer übernormalen Steigerung der infantilen Erotik überhaupt und in einer damit zusammenhängenden Hinlenkung der erotischen Bedürfnisse auf die geschlechtliche Sphäre zu suchen. Diese Hinwendung kann rein auf Grund berührungserotischer Befriedigungsversuche des Kindes erfolgen; meistens jedoch ist sie auf das unsinnige Verhalten der Umgebung zurückzuführen. Beide Arten der sexuellen Reizung durch fremde Personen, sowohl die direkt körperliche als auch die psychosexuelle, haben vorwiegend masturbatorische Sexualbetätigung zur Folge. Verhängnisvoll ist eine derartige Aufstachelung oder gar Verführung nicht nur deshalb, weil sie die erotische Entwicklung in ungesunder Weise beschleunigt, sondern vor allem wegen der Gefahr einer sexualerotischen Bindung.

Zu den sekundären Sexualfehlern gehören alle jene durch vorhandene Schuldaffekte bedingte Aengste, Zwänge, Minderwertigkeitswähne und Kompensationsversuche, die sich auf das Sexualgebiet beziehen. H. begnügt sich damit, einige besondere Formen hervorzuheben.

Als erster Vertreter wird der echte Don Juan geschildert, der, infolge einer schuldhaften erotischen oder sexuellen Bindung an ein infantiles Liebesobjekt, zur zwangsmäßigen Flatterhaftigkeit und Untreue verurteilt ist. — Als zweiten Fall stellt H. den ‚braven' Junggesellen dar, dessen Heiratsscheu oder Eheimpotenz er ebenfalls auf eine durch geheime Schuld verstärkte Unfreiheit des Liebeslebens zurückführt. — Ganz analog verhält es sich mit zwei andern, erst in der nachkindlichen Zeit zu Tage tretenden Sexualanomalien: der ausgesprochenen, deutlich autoerotischen und maßlosen Masturbation und der sexuellen Impotenz, soweit es sich hier nicht um eine konstitutionell-pathologische Erscheinung handelt. Bei der sexuellen Impotenz, unter der H. „die subjektive Unfähigkeit zum normalen Geschlechtsverkehr"[48] versteht, spielt das Schuldbewußtsein in dieser oder jener Form in der Regel die entscheidende Rolle. — Mit der Impotenz verwandt und daher unter die sekundären Sexualfehler zu rechnen ist ferner diejenige Art der Sexualablehnung, deren Genesis in den meisten Fällen durch die Verbindung einer schwärmerischen Gebundenheit an ein infantiles Liebesobjekt mit verschiedenartigen affektiven Faktoren (autistische Selbsverliebtheit, allgemeiner Minderwertigkeitswahn, asketische Einstellung, Aengstlichkeit) zustande kommt. — Im Anschluß daran wird noch auf zwei häufige Formen pervertierter Sexualität: Fetischismus und

Homosexualität, eingegangen. Nach H's Beobachtungen tritt eine Perversion nur dann auf, „wenn bei bleibender Undiszipliniertheit ... der Erotik die Ablösung vom infantilen persönlichen Objekt zwar angestrebt wird, aber nicht völlig gelingt"[49]. Während im Fall des Fetischismus die Halbheit der Abkehr sich in der sexualerotischen Einstellung zu irgendeinem, mit dem ursprünglichen Liebesobjekt in Beziehung stehenden Gegenstand äußert, tritt sie im Fall der Homosexualität als sexualerotisches Verhältnis zu einem Vertreter des gleichen Geschlechts hervor.

Da es sich nur um die grundsätzliche Einreihung der sexuellen Anomalien in die Kinderfehler handelt, begnügt sich H. mit der durch Beispiele unterstützten Erläuterung der genannten Arten. — Im Prinzip sind diese Fehlentwicklungen nicht anders zu behandeln als die Aengstlichkeit: „Es wird auch hier immer darauf ankommen, die Schuld aufzudecken, den ungeeigneten Versuch der Befreiung als solchen klar zu machen, dann aber den primären Fehler, welcher der Schuld und dem Kompromiß zugrunde liegt, aber auch die sekundär-fehlerhafte Gewohnheit durch Willensbildung und Willensübung zu bekämpfen"[50]. Wir verweisen hier auf die ergänzende Bemerkung über den zweiten Teil der Heilerziehung, die Willensschulung.

Mehr anhangsweise werden im letzten Kapitel „Lüge und Betrug" noch Fehler besprochen, die auf Entstellung der Wahrheit, Hintergehung und Betrügerei hinauslaufen. Auch hier werden primäre und sekundäre Entgleisungen unterschieden. — Die primären Grundlagen des Lügens, Betrügens, Veruntreuens, Stehlens, Verleumdens bestehen in einfachen Disziplinlosigkeiten der beiden Grundtriebe. — Den Eindruck der eigentlichen Verlogenheit, Verschlagenheit und Verleumdungssucht erwecken nicht sie, sondern erst die sekundären Modifikationen, „deren Entstehung durch den Schuldaffekt hindurchgegangen ist"[51]. Unter den aus eigener Beobachtung stammenden kompromißhaften Schuldwirkungen erwähnt H.: die Verlogenheit aus Aengstlichkeit, die Unehrlichkeit aus ungesühnter und uneingestandener Schuld, die dadurch bedingte Neigung zur Schauspielerei, den Fall des schuldgeborenen Verbrechertums, die Kleptomanie, die Pose der moralischen Sicherheit, den Wahrheitsfanatismus (der überall, nur nicht bei sich selbst, die Wahrheit sucht).

Was die Verhütung derartiger primärer und sekundärer Neigungen betrifft, gelten die allgemeinen Bemerkungen über die Willensbildung; in bezug auf ihre Korrektur ergibt sich die Regel, „allen affektiv mitbedingten lügnerischen, betrügerischen, verbrecherischen Neigungen gegenüber auf ihren Grund, den Schuldaffekt und den ihn bedingenden primären Fehler zurückzugehen, um durch Willensbildung diesen Fehler und damit den Affekt zu überwinden. Die sekundären Folgen ... — heißt es weiter — werden dann von selber oder nach verhältnismäßig kurzer Entwöhnungszeit mit verschwinden."[52] Der Hinweis, daß die Willensbildung in erster Linie den primären Fehler und damit den dazugehörigen Affekt zu

überwinden habe, stellt eine weitere Ergänzung der bisherigen Ausführungen über die Heilerziehung dar.

Damit beschließt H. „diese ganze an sich unerfreuliche Aufzählung und Analyse der Kinderfehler und ihrer späteren Auswirkungen"[53], nicht ohne den Leser noch zu bitten, „er möge sich nicht ins Bockshorn jagen lassen und etwa nun angesichts dieser zusammengedrängten Fülle von Fehlern und Gefahren überall Fehler und Gefahren sehen"[54]. Ein verantwortungsbewußter Erzieher kommt nicht um die Notwendigkeit herum, auch über die möglichen Gefahren Bescheid zu wissen. „Wir wollen allen Möglichkeiten ins Antlitz schauen— heißt es im Schlußsatz —, aber wir wollen über den schlimmen, um die es sich hier allein handelte, auch die guten nicht übersehen, und vor allem wollen wir die Ruhe bewahren, ohne die eine richtige Erziehung überhaupt nicht möglich ist."[55]

Abschließend brauchen wir dieser vergleichenden Zusammenfassung nur noch wenige Worte beizufügen. Zwischen der im Buch „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" und der in den früheren Schriften vertretenen Auffassung besteht im wesentlichen Uebereinstimmung: was hier, im deutlichen Bewußtsein des noch ungenügenden Verständnisses der „verschlungenen Pfade des werdenden Seelenlebens", zum ersten Mal angedeutet und in einzelnen Fällen ausgeführt wird, findet sich im neuen Buch, in größere Zusammenhänge eingeordnet, in umfassender Darstellung wieder. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in einem ausführlichen Vergleich kleinen und kleinsten möglichen Abweichungen nachzuspüren. Mit Bezug auf „Wege und Irrwege" ist zu sagen, daß die Besinnung über den rechten Weg der Erziehung durch die eingehende Erläuterung der Genesis und der Behandlung von Fehlentwicklungen auf fruchtbarste Weise vertieft und bereichert wird.

Nicht nur die allgemeine Methodenlehre, auch das Buch „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" hat, wie H. im Bericht über sein psychologisch-pädagogisches Schaffen feststellt, eine Ergänzung gefunden. Es handelt sich um die Schrift: „Eltern und Kinder, psychologische Bemerkungen zum Konflikt der Generationen" (1922). Da H. sich hier, wie schon die Ueberschrift zeigt, lediglich mit „der psychologischen Seite der ganzen Angelegenheit"[56] befaßt und pädagogisch interessierte Leser auf „Wege und Irrwege" verweist, beschränken wir uns darauf,

die Hauptergebnisse dieser Besinnung, als zweite Ergänzung zur allgemeinen Methodenlehre, wiederzugeben.

Die Schrift zerfällt in vier Abschnitte, die wie folgt überschrieben sind: „Die neue Zeit", „Die große Enttäuschung", „Die Eifersucht", „Die Schuld". Im ersten entwirft H., unter besonderer Berücksichtigung der für den Konflikt der Generationen wichtigen Faktoren, ein Bild der seelischen Verfassung des Europäers nach 1900.

Zunächst wird klar, daß der Verfasser nicht etwa die naturnotwendige Auseinandersetzung der beiden Generationen als Uebel betrachtet: „Es wird immer, im kleinen Verband der Familie wie im größeren politischen Bereich, eine ‚konservative', auf die Erhaltung des guten Alten bedachte Partei geben und geben müssen, damit die ‚Entwicklung' nicht bloße Verwicklung werde. Aber es wird auch immer die andere Partei geben und geben müssen, die Partei der Jungen, der traditionell Ungebundenen, der Zukunftsstürmer, der ‚Freiheitlichen', der Brecher der alten Formen, — auf daß die Entwicklung im Fluß bleibe und wirklicher Fortschritt möglich sei."[57] Von Uebel sind nur die allzumenschlichen Beimischungen, die sich mit dem sachlichen Gegensatz zu verquicken pflegen, ohne darin begründet zu sein: „die affektive Gereiztheit der Auseinandersetzung, die Mißstimmung, Verachtung, grundsätzliche Ablehnung nicht nur der Prinzipien, sondern auch der Personen, der Mangel an Verständniswillen"[58].

Im folgenden kommt H. auf die Verschärfung zu sprechen, die der Konflikt der Generationen in jüngster Zeit erfahren hat. Diese Verschärfung ist vor allem durch das Hervortreten eines besonders starken s a c h l i c h e n Gegensatzes bedingt. H. sieht darin das Anzeichen einer tiefgreifenden historischen Umwälzung: „Wir stehen an der Wende zweier Epochen, zwei Zeitalter berühren und bekämpfen sich in uns."[59] „Das Neue, das heute dem Alten gegenübertritt, mutet den Psychologen an wie eine Art von M e n s c h h e i t s - P u b e r t ä t: ... Beschleunigtes Tempo auf allen Gebieten, Zerstörung der Formen, der Bindungen, der Autoritäten, der Lebensgewohnheiten, Flüssigwerden der Ideale und Lebensgestaltungen, Drang nach ‚Freiheit' um jeden Preis."[60] — Bei der allgemeinen Unfähigkeit, sachliche Gesichtspunkte von persönlichen Wünschen und Stimmungen zu trennen, muß die verschiedene Einstellung der beiden Generationen notwendig zu einer Verschärfung des stimmungsmäßigen Gegensatzes führen: „Die Jungen fühlen sich in ihren Idealen, ihrem Freiheitsdrang, ihrem Leistungsbedürfnis, ihrem revolutionären Feuer verkannt, gering geschätzt, sehen verhöhnt, was ihnen heilig ist. Kein Wunder, daß sie mit persönlichem Affekt dagegen reagieren, — wenn eben der Affekt einmal da ist. Die Alten aber sehen sich in ihrer Ruhe nicht nur, sondern auch in ihren Heiligtümern bedroht, verachtet, beiseite geschoben. Was Wunder, daß sie das den Jungen persönlich übelnehmen, so wie diese den

Alten ihre Unfähigkeit, in der jungen Bewegung viel mehr als das Negative zu sehen."[61]

Die Bezeichnung Menschheitspubertät rechtfertigt sich auch mit Bezug auf den Inhalt. Wie die Pubertät des einzelnen Individuums, so ist auch „die Seele unserer neuen Zeit"[62] sowohl durch ein mächtiges Hervortreten der Erotik als auch durch „ein damit in eigenartiger Weise verbundenes und verquicktes, nicht minder mächtiges Aufflammen der idealen, sittlichen, religiösen, ästhetischen Kräfte und Tendenzen des Individuums"[63] gekennzeichnet. Ist dieses doppelte Anschwellen der „sozialen und kosmisch-mystischen Erotik"[64] einerseits, der „idealistisch-überweltlichen Tendenz"[65] anderseits schon an und für sich geeignet, die stimmungsmäßige persönliche Opposition zu verstärken, so geschieht dies um so mehr, als die beiden Tendenzen in einem grundsätzlichen inneren Zwiespalt stehen. Die Jugend steht, genau gesehen, nicht nur im äußeren Kampf „gegen die mehr egoistischen Trübungen der Vergangenheit"[66]; in ihr tobt nicht minder heftig eine Auseinandersetzung: „der Kampf des rein sittlichen Gefühls, des wahren Idealismus, gegen seine eigene erotische Entstellung, der Kampf gegen das Uebermaß der Leidenschaft, welche der Jugend eigentümlich ist"[67]. — Sofern dieser Kampf zu Kompromissen, „d. h. zu starr werdenden fehlerhaften Formen des Charakters"[68], führt, ist ihr Leben von jener inneren Mißstimmung beherrscht, „die wir Schuld, Gefühl der Unreinheit, schlechtes Gewissen nennen"[69]. „Mag sie es zugeben oder nicht: die neue Jugend leidet am Schuld- und Sündengefühl, und leidet um so stärker, je feiner das sittliche Bewußtsein und je leidenschaftlicher ihre erotische Liebessehnsucht und Liebessucht ist."[70] Ein gut Teil von dem, „was man Nervosität und was man Fanatismus nennt, ist nichts anderes als solche affektive Zerrissenheit und Selbst-Verstimmung"[71]. Ausdruck der ungelösten Spannung ist aber vor allem „die auffallend starke Erlösungssehnsucht der neuen Generation"[72], die sie so leicht dazu verführt, dem „trüben Heile"[73] nachzustreben und falschen Propheten anzuhangen.

Abschließend wird nochmals betont, daß alle die genannten Merkmale der neuen Zeit den Konflikt zwar wohl zu verschärfen, aber nicht zu schaffen vermögen. „Der Kern der Mißstimmung ist nicht modern, ist überhaupt nicht zeitgeschichtlich bedingt, sondern er ist ‚ewig' im Sinne der ständigen Zugehörigkeit zum Zusammensein zweier Generationen in der Familie, und er ist begründet im menschlichen Wesen selber, genauer in der menschlichen Schwäche, an welcher stets beide Generationen Anteil haben."[74]

Im zweiten Abschnitt beginnt H. damit, die Wurzeln dieses allgemeinmenschlichen Konfliktes aufzudecken. Vor allem muß seine positive Grundlage gesehen werden: die ursprüngliche und selbstverständliche, durch das Verehrungs- und Bewunderungsbedürfnis der Kinder wesentlich verstärkte Zuneigung zwischen Eltern und Kindern. Alle Störungen sind als Trü-

bungen dieses ursprünglichen Verhältnisses aufzufassen. Für das Umschlagen ins Negative werden drei Hauptgründe angeführt.

Als ersten nennt H. „die große Enttäuschung"[75]. Kraft der liebenden Verehrung sind die Eltern für das Kind der Inbegriff des Großen, Starken, Reinen und Guten: „alles was es nicht hat an moralischen oder anderen Vorzügen, dichtet es den Eltern an, und was es an wirklichen oder vermeintlichen Fehlern oder Unzulänglichkeiten hat, davon glaubt es die Eltern frei"[76]. Angesichts einer derartigen Idealisierung kann eine Ernüchterung oder Enttäuschung nicht ausbleiben. — Die Ernüchterung ist durch das natürliche Erwachen der Kritik bedingt. Das kleine Kind, das noch nicht, „wenigstens nicht außerhalb seiner selbst"[77], deutlich zwischen tatsächlich Gegebenem und Ideellem unterscheidet, macht normalerweise eine Entwicklung zur kritischen Einstellung durch; je weiter es darin fortschreitet, desto schärfer trennt es zwischen „Sein und Seinsollen, zwischen Wirklichkeit und Idee"[78]. Daß Kinder trotz der erwachenden Kritik ihr infantiles Idealbild nicht preisgeben wollen, ist ohne weiteres verständlich. Enttäuschungen am Vollkommenheitsglauben sind uns allen bitter. „Denn wir lieben das Vollkommene von Haus aus, und es ist jedesmal schmerzlich, wenn wir auf den Glauben daran verzichten müssen. Darum suchen wir alle und suchen vor allem Kinder den Verzicht so lange als möglich hinaus zu schieben, und am längsten gegenüber den Eltern, die ihnen das Urbild der Vollkommenheit waren."[79]

Der „Uebergang von der schwärmerischen, idealisierenden Welt- und Elternbetrachtung zur realen Einstellung"[80] vollzieht sich nur im günstigsten Fall ohne Gereiztheit und ohne negative Reaktion gegen die Eltern. In sehr vielen Fällen ist die Ernüchterung mit einer bitteren, ja tragischen Enttäuschung verbunden. Der Grund für derartige Komplikationen ist immer in einem teilweisen Stehenbleiben „der Gefühlseinstellung auf einer Stufe, die im übrigen vom Individuum überwunden ist"[81], im ‚Infantilismus', zu suchen. — In der Regel tragen die Eltern das Ihrige zu einer unheilvollen Auseinandersetzung bei, sei es durch direkte Züchtung von Bewunderung und Schwärmerei, sei es durch Verwöhnung, sei es dadurch, daß sie die Kinder durch „Launenhaftigkeit, Ungerechtigkeit, Unwahrhaftigkeit, Brutalität, Vergewaltigung in den erzieherischen Maßnahmen"[82] nicht nur ernüchtern, sondern geradezu abstoßen. Alle diese Fehler sind Voraussetzungen für die ‚große Enttäuschung', die immer Verstimmung, Entfremdung, Mangel an Kontakt und Vertrauen zur Folge hat.

Den zweiten Grund für das Umschlagen des ursprünglichen Respekt- und Sympathieverhältnisses sieht H. in der — bereits in „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" erwähnten — „geschlechtlichen Verschiedenheit der Familienglieder und den damit zusammenhängenden Komplikationen des Familienlebens"[83]. Dieser Geschlechtsunterschied macht es aus, daß der Konflikt sehr oft nicht so sehr ein Konflikt zwischen Eltern und Kindern, sondern zwischen Vater und Sohn, Mutter und Tochter, in manchen Fällen freilich auch zwischen Vater und

Tochter, Mutter und Sohn ist. Angesichts der Mannigfaltigkeit der vorhandenen Möglichkeiten, begnügt sich H. damit, einige wichtige und typische Verhältnisse psychologisch aufzuhellen.

Voran stellt er das Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Die positive Grundlage der Beziehung ist hier dadurch besonders ausgeprägt, daß der Vater „in besonders ausgezeichneter Weise Autorität und V o r b i l d ist"[84]. Im Identifikationsstreben des Sohnes sind zwei Wurzeln, eine sittliche und eine triebhaft-erotische, zu unterscheiden. — Gefährdet werden kann das Verhältnis durch die allgemeine Möglichkeit des Neides und durch eine Rivalität, die im immer mehr oder weniger geschlechtserotisch bestimmten Verhältnis des Sohnes zur Mutter begründet liegt. Knaben, die von ihren Müttern mit Zärtlichkeiten verwöhnt worden sind, pflegen auf den Vater in der geschlechtserotisch bestimmten Bedeutung des Wortes eifersüchtig zu sein; die allgemeine Rivalität zwischen Vater und Sohn wird in diesen Fällen zur Rivalität mit Bezug auf die Mutter. Die Art und Weise wie der Konflikt sich gestaltet, ist wesentlich vom Verhalten des Vaters abhängig. „Es wird überhaupt für einen Vater schwer sein, einen auf ihn eifersüchtigen Sohn richtig zu behandeln. Viele Vaterklagen über Unerziehbarkeit der Söhne mögen diesen Hintergrund haben. Der Sohn w i l l nicht mehr erzogen werden, jedenfalls nicht vom Vater. Er läßt sich nichts mehr sagen und tut mit Vorliebe das Gegenteil von dem, was der Vater wünscht. Oder, wenn er gehorchen m u ß, so tut er es mit Widerstreben und Unlust, und daher kommt es, daß er nichts rechtes leistet."[85] Die Opposition des Sohnes kann sich bis in die Berufswahl, ja bis in die Weltanschauung hinein bemerkbar machen.

Ungefähr die gleichen Möglichkeiten liegen im Verhältnis zwischen Mutter und Tochter; „auch hier liegt allgemein-menschliche und geschlechtsbestimmte Rivalität nahe, und auch hier führt sie zu den gleichen Konsequenzen"[86]. Einen Unterschied sieht H. darin, daß der Respekt im ursprünglichen positiven Verhältnis der Tochter zur Mutter im allgemeinen nicht dieselbe Rolle spielt wie im Verhältnis des Sohnes zum Vater. Die schwärmerische Hochstellung des letzteren von seiten der Tochter pflegt Mutter und Tochter einander näher zu bringen und allfällige Konflikte zu mildern. Im extremen Fall kann eine stark schwärmerische Einstellung zu einer Höherschätzung des männlichen Geschlechtes überhaupt und damit zu einer ausgesprochenen Ablehnung der weiblichen Art, der weiblichen Tugenden und der weiblichen ‚Künste' führen. — Durch eine schwärmerische Zuneigung wird die ‚große Enttäuschung' verhindert oder doch abgeschwächt. Schwärmerei und Rivalität zusammen erklären die Erfahrungstatsache, „daß das Verhältnis der Söhne zu den Vätern, der Töchter zu den Müttern im allgemeinen negativer, gespannter ist als dasjenige zwischen Vätern und Töchtern, Söhnen und Müttern"[87].

Es kommen jedoch auch sehr gespannte Verhältnisse gerade zwischen Vater und Tochter, Mutter und Sohn vor. Auch in diesen Fällen ist der Grund der Störung im geschlechtserotischen Einschlag der ursprünglich

positiven Beziehung zu suchen. Die verwöhnte Tochter z. B. nimmt es dem Vater übel, daß er weder in der Lage noch gewillt ist, ihr seine ganze Zeit zu widmen. Meistens sucht sie sich durch Schmollen, durch Ungezogenheit, absichtliche Sprödigkeit und Kritiksucht für die Vernachlässigung zu rächen. Nur zu oft wird die zerstörende Wirkung solcher Eifersucht durch das Verhalten des Vaters noch vergrößert.

Als dritten konfliktschaffenden Faktor von außerordentlicher Bedeutung nennt H. die Schuld. Da bei der Besprechung der „Kinderfehler" ausführlich von ihr und ihrer Entstehungsweise die Rede war, beschränken wir uns hier darauf, ihre konfliktverschärfenden Wirkungen anzuführen. Es ist gar nicht anders möglich, als daß die innere Unzufriedenheit der Kinder und ihr Mangel an Selbstvertrauen sich im Verkehr mit den Eltern störend bemerkbar machen, dies um so mehr, als die ‚fixe Idee' der Liebesunwürdigkeit, eine Begleiterscheinung des schlechten Gewissens, sich als Unliebenswürdigkeit im Betragen gegen die andern zu äußern pflegt und alle Unzufriedenheit mit sich selbst die Versuchung in sich trägt, „die Mißstimmung, welche eigentlich der eigenen Person gilt, auf Personen der Umgebung abzuladen"[88]. Zu diesen Wirkungen der unerledigten Schuld auf seiten des Kindes kommt fast mit Notwendigkeit die Gegenwirkung der Eltern hinzu. — Weitere Komplikationen ergeben sich dort, wo der am Gefühl der unerledigten Schuld Leidende falsche Wege einschlägt, um sich davon zu befreien, sei es, daß er, im Versuch seine Fehlerhaftigkeit zu verbergen, zum gewohnheitsmäßigen Lügner wird, sei es, daß er in eine krampfhafte Abwehr und Verteidigungstellung hineingedrängt wird, die sich im Familienverband als extra hervorgekehrter Geltungsanspruch, als Unbescheidenheit, Trotz, Ablehnung der Autorität oder als ausgesprochene Rechthaberei äußert, sei es, daß er seine Umwelt für das unbefriedigende Verhältnis verantwortlich macht und vielleicht so letzten Endes sogar zum Verächter der Heimat wird. Nicht übersehen werden darf, daß die vorhandene Schuld der Eltern, besonders wenn es sich um Jugendsünden handelt, im gleichen Sinne wirken kann.

Am Schluß dieser psychologischen Betrachtung betont H., daß es bei der Aufdeckung von Zusammenhängen und der Weckung des Verständnisses selbstverständlich nicht sein Bewenden haben kann. Auffallend ist die Feststellung: „Was aber zu tun sei, von den Jungen und den Alten, das dürfte guter Wille, wenn einmal das Verständnis vorhanden ist, selber finden."[89] Damit vertritt H. die Auffassung, daß es wesentlich auf die Aufhellung der Situation ankomme, daß die pädagogische Verhaltensweise sich aus der richtigen Einsicht sozusogen von selbst ergebe. Nur nebenbei verweist er denjenigen, der über die pädagogische Seite der ganzen Angelegenheit Aufschluß „wünschen sollte"[90], auf die allgemeine Methodenlehre. — Die einzige pädagogische Folgerung, die H. in der Schrift „Eltern und Kinder" aus den gewonnenen Einsichten zieht, ist die Empfehlung, in der Behandlung der Kinder die Zeitstimmung zu berücksichtigen und ihren besonderen Bedingungen Auge und Herz nicht zu verschließen.

Auch angesichts der Schrift „Eltern und Kinder" (1922) erübrigt es sich, vergleichend auf Einzelheiten einzutreten. Wir haben die Hauptgedanken skizziert, um in Form eines Hinweises die Einsicht in die im Abriß der allgemeinen Erziehungslehre erörterten Schwierigkeiten und Gefahren auch nach dieser Seite hin zu vertiefen. — Nur eine einzige Bemerkung ist hier noch am Platze, ein Hinweis auf die Art und Weise nämlich, wie die ungelöste Spannung zwischen der idealistischen Grundüberzeugung und der Erfahrung, zwischen dem felsenfesten Glauben an die Sieghaftigkeit des Seinsollenden und der langsam aber unweigerlich sich vertiefenden Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit, in dieser Schrift ihren Ausdruck findet. Wir haben bereits am Schluß des letzten Kapitels darauf hingewiesen, daß die grundsätzliche Entscheidung auch in diesen Jahren noch nicht getroffen wird. Die idealistische Grundüberzeugung tritt an zwei Stellen deutlich und ungebrochen in Erscheinung, einmal im Satz: „Die Schuld ist immer Schuld gegen Gott"[91], ferner im Hinweis, daß die Eltern für das verwöhnte Kind nicht „allein Gott — im Sinne des sittlich Absoluten"[92] [1]), sondern auch die nachgiebigen Erfüller der Wünsche seien. — Aber daneben fehlt es auch nicht an Einsicht in die Schwierigkeit, die Idee auf vollendete Weise zur Darstellung zu bringen. „Es gilt, die Anbetung der Kinder vom Realen und auch von uns selber weg allmählich auf das hinzulenken, was allein wahrhaft anbetungswürdig ist, auf das Ewige, das in der Wirklichkeit nie ganz aufgeht*)"[93], heißt es an einer Stelle, und dort, wo H. auf die natürliche Ernüchterung des Kindes als einer psychologischen Wachstumserscheinung zu sprechen kommt, führt er aus: „Wir Erwachsenen wissen (oder sollten und könnten wissen), daß das Vollkommene nicht real, sondern ideell ist, daß es als Forderung an die Wirklichkeit, aber nicht als Wirklichkeit existiert. Wir trennen zwischen Idee und Wirklichkeit. Darum stehen wir dem Wirklichen kritisch*) gegenüber, froh, wo wir relativ*) Vollkommenes finden, aber nüchtern*) in der Erwartung und in der Be-

[1]) was, genauer ausgedrückt, nur heißen kann: Gott, im Sinn dessen, der die sittlich absolute Forderung aufstellt.

urteilung. Diese ‚reale' Einstellung zur Realität ist an und für sich nicht Stimmungssache, mag sie auch unter Schmerzen und Enttäuschungen erworben sein. Sondern sie ist sittlich notwendig, weil sie allein eine geduldig und methodisch geführte sittliche Arbeit an der Realität möglich macht."[94] Und am Schlusse des Abschnittes schreibt er: „Die normale, d. h. die gesollte Entwicklung des Individuums führt zu dieser kritischen Einstellung hin, welche nichts anderes als die w a h r h a f t e*) Einstellung ist"[95].

Wie sind diese drei letzten Zitate eigentlich zu verstehen? Soll mit der Wendung, das Ewige gehe nie ganz in das Wirkliche ein, lediglich gesagt sein, daß die Idee, als stets aufs Neue zu erfüllende, auch ihrer je vollendeten Darstellung in der Wirklichkeit ewig gegenüberstehen müßte, oder ist damit gemeint, die Wirklichkeit könne überhaupt nie mehr als r e l a t i v vollkommen sein und sei deshalb zu dieser Darstellung gar nicht fähig? Ist die ‚reale', wahrhafte Einstellung nüchtern und kritisch nur im Vergleich mit der Idealisierungstendenz des Kindes, oder ist sie es grundsätzlich, d. h. auch hinsichtlich der Darstellungsmöglichkeit des Seinsollenden als solchem? — Die beiden Fragen sind an Hand der wenigen Zitate nicht eindeutig zu beantworten. Was mit Bezug auf „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" gesagt worden ist, gilt auch für die Schrift „Eltern und Kinder": auch in ihr kündigt sich die — im zweiten Hauptabschnitt dieses Kapitels zu würdigende — vertiefte Betrachtungsweise der psychologischen Hauptschriften an, welche für die pädagogische Besinnung als ganze so wichtig werden wird. — Eine bestimmte Antwort ist nur möglich, wenn man sich auf den bisherigen Standpunkt stellt. Tut man das, so muß auf die erste Frage geantwortet werden: Gott ist nach wie vor der Inbegriff der absoluten Notwendigkeit; da es sein Wille ist, daß die Idee in der Wirklichkeit ihre endgültige Darstellung findet, kann dieser Darstellung kein grundsätzliches Hindernis im Wege stehen. Die Antwort auf die zweite Frage kann nur lauten: Die hier gemeinte wahrhafte Einstellung ist wohl nüchtern und kritisch im Vergleich mit der Idealisierungstendenz des Kindes und hinsichtlich der f a k t i s c h e n Möglichkeiten des Menschen; aber sie ist noch nicht nüchtern und kritisch genug, um

bis zur Einsicht in dessen grundsätzliche Bestimmungswidrigkeit, d. h. bis zu der in den frühen Aufsätzen (1907/08) zur Darstellung gebrachten radikalen Erfahrung, durchzudringen.

Mit den beiden Schriften „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" und „Eltern und Kinder" haben wir diejenigen unter den Arbeiten aus den Jahren 1921—25 gewürdigt, welche, wie H. im Bericht über sein psychologisches und pädagogisches Schaffen (1925) bemerkt, „den Uebergang von der pädagogischen zur psychologischen Reihe"[96] bilden. Den ersten Hauptabschnitt abschließend, bleibt uns noch übrig, einen Blick auf die eigentlich pädagogischen Schriften aus dieser Zeit zu werfen. Da uns lediglich zwei kleinere Arbeiten zur Verfügung stehen: der Aufsatz „Der Sinn der sittlichen Erziehung" (1923) und ein Auszug aus dem Vortrag „Kinderfehler, Wesen und Erziehung des Kleinkindes" (1924), können wir uns kurz fassen.

Der Aufsatz „Das Ziel der sittlichen Erziehung" enthält in knappster Formulierung die Ergebnisse aus den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken. — Auch hier wird also der fromme Mensch mit dem sittlich erzogenen Menschen gleichgesetzt, der, obschon noch der kämpfenden Wirklichkeit angehörend, im Innersten in jener andern Welt zu Hause ist, „die keinen Ort und keine Wirklichkeit hat, die aber ewiges Sein und ewige fordernde Kraft besitzt"[97]. Uebereinstimmend mit den früheren Darlegungen ist nacheinander von der Willensbildung (der Erziehung zur Achtung vor dem Seinsollenden und der Stärkung der Energie des Geistes „im realen Kampf gegen die Gefahren der maßlosen Triebe"[98]), der Gewissenbildung und, freilich nur andeutungsweise, von der Erziehung zur Urteilsfähigkeit und zur Tüchtigkeit die Rede. Neu sind lediglich einige Ausdrücke: Der Anwalt der individuellen Bestimmung im Menschen wird — im eigentlich pädagogischen Zusammenhang zum ersten Mal — als Geist bezeichnet; ferner stellt H. die Erziehung zum rechten Willen und zum gebildeten Gewissen als Gesinnungsbildung der technischen Bildung, d. h. der Erziehung zur Urteilsfähigkeit und der Ausbildung der Talente, gegenüber. — Darauf hinzuweisen ist, daß die Bezeichnung Pädagogik als Technik sich bereits im ersten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1910) findet, daß dort darunter aber nicht, wie hier, bloß ein Teil der erzieherischen Betätigung, sondern, in Abgrenzung gegen die normative und die wissenschaftliche Pädagogik, die gesamte pädagogische Praxis verstanden wird.

In der zweiten Publikation äußert sich H., unter Hinweis auf „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" und „Wege und Irrwege", „über einige Kinderfehler" und „über die Erziehung des Kleinkindes". Die ‚psy-

chologischen Vorbemerkungen' über gesteigerte Ansprüche der Selbstbehauptung, erotische Maßlosigkeit, sexuelle Frühreife, Autoerotik, Minderwertigkeitsgefühle, Straferwartung, unzulängliche Fluchtversuche, Infantilismus, sowie die Bestimmung des Ziels und der Teilziele und die näheren Aeußerungen über die Willensbildung, als der im kindlichen Alter wichtigsten und unentbehrlichsten, geben zu keinen Bemerkungen Anlaß.

Im zweiten Hauptabschnitt des Kapitels befassen wir uns, wie bereits angekündigt, mit den in den Jahren 1921—25 veröffentlichten psychologischen Hauptschriften. Nach dem Verzeichnis sämtlicher Publikationen zu schließen, hat H. nach dem Abschluß der Erziehungslehre sein Hauptinteresse der Psychologie zugewandt. Die Ergebnisse der Forschung sind in einer stattlichen Reihe grundlegender und umfangreicher Werke niedergelegt: „Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft" (1921), „Der Leib und die Seele" (1923), die Basler Antrittsvorlesung „Der Beruf der Psychologie" (1923), „Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie" (1924), „Der Charakter" (1925). — Es kann selbstverständlich nicht unsere Aufgabe sein, diese Schriften in ihrer ganzen Bedeutung zu würdigen. Wir müssen uns darauf beschränken, sie auf ihren pädagogisch-methodischen, psychologischen und philosophisch-pädagogischen Gehalt hin zu untersuchen und auf die wichtigsten Ergänzungen und Abweichungen hinzuweisen.

Mit Bezug auf das erste Gebiet können wir uns kurz fassen. Es ist unmöglich, im einzelnen auf die pädagogischen Einsichten einzugehen, die sich in Form von direkten methodischen Winken vorfinden oder sich doch an Hand der Aufhellung psychologischer Zusammenhänge[1]) ohne weiteres ableiten lassen. In pädagogischer Hinsicht besonders ergiebig ist der dritte Teil der Charakterologie „Die Einstellung zum Leben". Was hier, unter Verweis auf die entsprechenden Ausführungen in der allgemeinen Methodenlehre und in den beiden zuletzt besprochenen pädagogisch-psychologischen Schriften, zum Teil in alter For-

[1]) Wir erwähnen hier nur: die Erörterung des psycho-physischen Problems im „Gegenstand der Psychologie" und in „Der Leib und die Seele", die Klärung und Umschreibung der Grundbegriffe und die ausführliche Analyse der Handlung in „Der Geist und die Triebe" und die Herausarbeitung der wichtigsten charakterologischen Gesichtspunkte im „Charakter".

mulierung, zum Teil unter neuen — noch aufzuzeigenden — Gesichtspunkten über das Lebensideal, das Lebensproblem, über Symptome und Folgen des Kompromisses und über die Lebensgeschichte gesagt wird, stellt eine ausführliche, in vieler Beziehung wertvolle Ergänzungen enthaltende Zusammenfassung sämtlicher bisheriger Ausführungen dar.

Eingehender muß vom p s y c h o l o g i s c h e n Gehalt dieser grundlegenden Werke die Rede sein. Selbstverständlich kann es sich hier nur um eine sich auf die allerwichtigsten Punkte beschränkende Auswahl handeln.

Wir beginnen mit einer Bemerkung über die Lebensgeschichte. Die bisherigen Darlegungen werden im Schlußkapitel der Charakterologie in doppelter Hinsicht ergänzt: einmal wird, über die eigentliche Entwicklungszeit hinaus, die Lebensgeschichte des Menschen als ganze umrissen; ferner finden sich wichtige Hinweise über die Art, wie sich der Uebergang vom ersten Lebensabschnitt zur kindlichen Erregungszeit vollzieht.

Was den ersten Punkt betrifft, beschränken wir uns darauf, den Entwicklungsgang weiter zu verfolgen. Innerhalb der Lebensreife verdient vor allem diejenige Teilperiode Beachtung, die „bei Männern zu Beginn des 5. Jahrzehnts, bei Frauen einige Jahre früher ... normalerweise den ruhigen Gang des erwachsenen Lebens zu unterbrechen"[99] pflegt. Es handelt sich um „so etwas wie eine Nachpubertät"[100]: „Es ist, wie wenn der Charakter noch einmal in Fluß geriete. Noch einmal scheint Gelegenheit geboten, die Lebenseinstellung zu revidieren... Wir sehen relativ neue Ideale sich bilden, alte sich modifizieren. Wir bemerken, daß ein neuer Anlauf genommen wird, der manchmal direkt zum Berufswechsel oder doch zur stärkeren Betonung des i n n e r n Berufs innerhalb der bürgerlichen Stellung führt. Die Beispiele aus der Geschichte sind nicht selten, daß erst um das 40. Lebensjahr herum der definitive Beruf gefunden wurde."[101] Nach einer abermals ruhigeren, erst im vollen Sinn reifen Periode tritt dann das Alter ein. Ist die Entwicklungszeit — in Bestätigung der früheren Auffassung — dadurch gekennzeichnet, daß „die primäre Geistigkeit im allgemeinen"[102] zuzunehmen scheint, so fällt in dieser letzten Phase

mit dem Nachlassen der Lebensenergie auch ganz besonders das Schwinden der Ideal-Energie auf. In der Kindheit oder in der Jugendzeit geschlossene Kompromisse treten nun in Form der Senilität zu Tage.

Mit Bezug auf den zweiten Punkt, den Uebergang von der ersten Lebensperiode zur infantilen Erregungszeit, sind die Andeutungen in der allgemeinen Methodenlehre wie folgt zu ergänzen: „Die ersten drei Lebensjahre sind für alle Individuen, soviel wir wenigstens sehen können, eine Zeit der relativ ausgesprochenen Naivität, des einfachen ‚Lebens', des ‚Vegetierens'. Es scheint, daß die interne Reaktion, vor allem aber die für die Idealbildung ausschlaggebende p r i n z i p i e l l e Abrechnung mit sich selbst, in dieser Zeit kaum eine Rolle spiele. Sie ist daher auch die ‚gewissenlose' Zeit in dem Sinne, daß das eigene Verhalten noch nicht unter der Beleuchtung eines höheren Ideals erscheint und daß daher das Gefühl der Verfehlung oder der Schuld (in der einfachen, nichtchronischen Gestalt) noch unbekannt ist. Das Kind dieses Alters ‚weiß nicht, was gut und böse ist'."[103] — Mit dem Beginn der zweiten kindlichen Periode geht die „vorproblematische Zeit"[104] zu Ende; die Einstellungsgeschichte nimmt ihren Anfang. Das Einsetzen der prinzipiellen Selbsbeurteilung ist durch die uns bereits bekannte Wandlung in der Triebstruktur: „ein verhältnismäßiges Ansteigen der Veränderungstendenz, insbesondere in der Form der erotischen Bedürftigkeit"[105], bedingt. — Diese Auffassung ist zunächst einfach zur Kenntnis zu nehmen. Wir werden bei späterer Gelegenheit auf sie zurückkommen.

Die übrigen Differenzen, welche wir aufzeigen wollen, fassen wir, dem Aufbau der Elementarpsychologie entsprechend, unter den beiden Gesichtspunkten F o r m und I n h a l t des Lebens zusammen.[1])

Innerhalb der ersten Gruppe gehen wir auf zwei Punkte ein: auf den Phasenverlauf der menschlichen Handlung und auf

---

[1]) H. umschreibt diese beiden Grundbegriffe in der Einleitung wie folgt:

„Form soll ... nicht in irgendeinem emphatischen Sinne verstanden werden, etwa wie dort, wo man die Form eines Kunstwerks als das We-

das Verhältnis von verstehender und nicht-verstehender Wahrnehmung. Da die in den psychologischen Hauptschriften vertretene Ansicht an Stelle der seit 1910 im wesentlichen unveränderten Auffassung tritt, können wir uns darauf beschränken, die entsprechenden Ausführungen der Werke „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12) und „Der Geist und die Triebe" (1924) einander gegenüberzustellen. Wir sind uns des fragmentarischen Charakters dieses Vergleiches bewußt und verweisen darum ausdrücklich auf die Schriften selbst.

Erinnern wir uns zunächst an die Grundgedanken in „Wissenschaft und Philosophie". — In der Analyse des Erlebens wird das alles Fühlen, Wollen und Handeln umfassende emotionale oder praktische Erleben dem die Wahrnehmung und „ihre Verarbeitung"[106] umfassenden intellektuellen oder theoretischen Erleben gegenübergestellt. Das Ausgangserlebnis jeder gewöhnlichen Handlung enthält zunächst eine theoretische Komponente, ein vorstellungsmäßiges Element; aber um ein Erlebnis handelt es sich erst dort, wo sich „zur theoretischen eine p r a k t i s c h e Komponente gesellt, eine Gefühlsqualität"[107]. Theoretisches und praktisches Erleben sind nicht zwei getrennte Arten von Erlebnissen, sondern zwei Seiten e i n e s Erlebnismomentes, die nur in der Reflexion voneinander getrennt werden können. „Es gibt keine theoretische Größe ohne begleitendes Gefühl, und kein Gefühl ohne begleitende theoretische Elemente. Jedes Gefühl ist Wertung einer Vorstellungsgröße und jede solche Größe, hat einen Wert' "[108]. „Gefühle sind die ständigen Begleiter des theoretischen Erlebens... Sie bilden immer die ‚andre Seite'."[109] — Das Zustandekommen der verstehenden Wahrnehmung wird wie folgt erklärt: Es gibt

---

sentliche seinem Stoff gegenüberstellt. Form steht in dem hier gemeinten Sinne nicht einem zu gestaltenden oder gestalteten Stoff gegenüber, sondern dem Inhalt des Lebens. Als solchen bezeichnen wir die das Leben durchwaltenden I n t e r e s s e n, die sich in bestimmten Lebensformen aktivieren oder dokumentieren. Die Formbegriffe stellen zugleich die Zusammenhangsbegriffe dar, die Form schlechthin ist nichts anderes als der Zusammenhang selber, die formale Einheit des Lebens ist seine Einheit im Sinne des einheitlichen Zusammenhangs. Inhaltlich ist seine Einheit begriffen im Lebensinteresse schlechthin, dessen Modi die einzelnen Interessen sind, wie die einzelnen Formen Modifikationen oder Arten der Lebensform, also des Lebenszusammenhangs bedeuten („D. G. u. d. T.", S. 4).

einiges Geschehen, das uns mehr oder weniger allgemein dazu veranlaßt, es als Zeichen zu fassen. „So lange man dieses als Zeichen verstandene Geschehen lediglich erforscht, wie es unserm Vorstellen gegeben ist, also nach seiner körperlichen Seite, bleibt man durchaus auf dem Boden der Naturwissenschaft."[110] Es gibt aber auch eine Deutung (ein Verstehen) der Zeichen. Auf dieser Möglichkeit fußt die Psychologie. Die Deutung besteht darin, daß man das als Zeichen gewertete Geschehen durch „eine Art des Schließens"[111] in ein entsprechendes E r l e b e n übersetzt, — „daß man m. a. W. diejenigen Körper, die kraft jenes eigenartigen Geschehens als ‚Leiber' taxiert werden, je einem ‚Ich' als dem Inbegriff individuellen Erlebens zuordnet, — in der Art, wie unser eigener Leib unserm individuellen Erleben zugeordnet erscheint"[112]. Eine derartige Deutung ist etwas ganz anderes „als primäres oder sekundäres Vorstellen; sie erhebt sich erst auf Grund von primärem Erkennen"[113].

Neben diese Ausführungen stellen wir nun diejenigen der Elementarpsychologie. — Der erste Teil der gewöhnlichen Handlung ist die z e n t r i p e t a l e Phase. Sie beginnt mit der peripheren Erschütterung des Individuums durch das Objekt und endigt mit der zentralbestimmten Spannung, dem G e f ü h l. Das Gefühl stellt den „Umschlagspunkt der z e n t r a l b e s t i m m t e n Rezeption in die zentralbestimmte Produktion"[114], in die z e n t r i f u g a l e oder Tatphase dar. Zwischen das Gefühl und die eigentliche Ausführung der Tat kann sich eine Vorbereitungs- oder Planphase einschieben. In ihr wird das Gefühlte in das Gewußte übersetzt: das Plangebilde trägt die Form des Wissens. „Die Phase des Wissens tritt aus dem Gefühl heraus als Einheit von (wissender) Objektsetzung, Zielsetzung und Wegsetzung."[115] — Für das Individuum ist die Beschaffenheit des Objektes „durch die Feststellung seines nach Qualität und Quantität bestimmten Interesses"[116] vollständig gegeben. H. nennt „diese wissende Feststellung der Interessenbeschaffenheit eines Objektes V e r s t e h e n"[117]. Da jedes Gefühl „neben der dominierenden Signatur des zentralen Interesses"[118] auch diejenige der Peripherie trägt, welche die erste Reaktion führend bestimmte, tragen alle im Zusammenhang der äußeren

Handlung festgestellten Objekteigenschaften den Stempel der ‚sinnlichen Vermittlung', d. h. sie sind durch „Gestalt (räumlich-körperliche Beschaffenheit) und sinnliche Qualität"[119] ausgezeichnet. Aus dem Gesagten geht hervor, daß im Fall eines äußeren Objekts das Verstehen, „soweit es überhaupt stattfindet"[120], zwar stets auf Anlaß einer peripheren Erregung und insofern nie o h n e B e g l e i t u n g sinnlicher Qualitäten, aber nicht a u f G r u n d dieser Qualitäten, „etwa durch ‚Uebersetzung' oder D e u t u n g der sinnlichen ‚Zeichen' "[121], geschieht. Es ist vielmehr „genau so ursprünglich wie die sinnliche Qualität; es geht m i t der Setzung dieser Qualität einher. Die fremde Eigenschaftlichkeit wird m i t sinnlicher Qualität, aber nicht d u r c h sie verstanden; sie e r s c h e i n t in sinnlicher Form, wird aber nicht erst aus dieser Form gedeutet."[122]

Diese Sätze lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die Unterschiede in der Auffassung des Phasenverlaufs der Handlung und des damit zusammenhängenden Verhältnisses von verstehender und nicht-verstehender Wahrnehmung sind in den Ausführungen selbst in aller Schärfe herausgestellt worden. Es ist in der Tat so, wie H. im Bericht über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen (1925) feststellt: Begriffe wie Gefühl, Bewußtsein, Verstehen erhellen sich dank der streng psychologischen und universalen Betrachtungsweise in den psychologischen Hauptwerken „auf vollkommen neue Weise"[123].

Die Wandlungen, die wir mit Bezug auf den I n h a l t des Lebens aufzeigen wollen, beziehen sich auf die Grundfunktionen des menschlichen Lebens und ihr Verhältnis zueinander. Da H. in dieser Hinsicht eine dauernde Entwicklung durchgemacht hat, kann es sich hier nicht einfach darum handeln, zwei mehr oder weniger geschlossene Auffassungen miteinander in Beziehung zu setzen. Wir sehen uns vielmehr genötigt, die Hauptetappen dieser Entwicklung in einem — nicht Anspruch auf Vollständigkeit erhebenden — Abriß nachzuweisen.

Die erste ausführlichere Darstellung der Grundfunktionen und ihres Verhältnisses findet sich im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1912).[1]) Wir fassen die wichtig-

[1]) Aus dem Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) erinnern wir

sten Bestimmungen zusammen. — Alles Handeln wird durch zwei Urtendenzen bestimmt: die Identifikationstendenz (den Veränderungstrieb) einerseits, die Ichtendenz (den Beharrungstrieb) anderseits. Beide sind im Erleben des Individuums konstant verbunden: „es gibt keinen Moment des bewußten und unbewußten Erlebens, der nicht durch ihr Zusammenwirken charakterisiert wäre"[124]. Sie stehen aber in einem „gewissen Gegensatz"[125] zueinander; ihre „Ziele oder Ideen"[126] schließen sich, in ihrer Erfüllung gedacht, geradezu aus. Der durch diese Gegensätzlichkeit bedingte Wettstreit macht „das ganze praktische Erleben"[127] eines Menschen aus.

Mit dem Gelingen oder Nichtgelingen der Durchsetzungsabsicht der beiden Urtendenzen sind die Urgefühle gegeben: ‚Seligkeit', ‚Wonne' und ‚peinliche Stimmung', ‚Angst' auf seiten der Identifikationstendenz, ‚Trimuph', ‚Freiheit' und ‚Schwäche', ‚Ohnmacht' auf seiten der Ichtendenz. Sofern sich die Urabsichten gegenseitig in ihrer Durchsetzung hindern, werden sie zu den entsprechenden Grund t r i e b e n. Der Kampf der beiden Triebe, den man sich „als ein fortwährendes Bewerben ... um die Wertung des in Frage stehenden Wertobjektes vorstellen"[128] muß, tut sich in der Variabilität der Werte kund: „wir stehen den Objekten jederzeit mit einer Kompromißeinstellung gegenüber, die dem momentanen Intensitätsverhältnis der Grundtendenzen entspricht"[129]. Zur Bezeichnung dieser stets schwankenden und stets sich wandelnden Doppeleinstellung eignet sich am besten der Ausdruck E r o s; denn was wir ‚Liebe' im ‚erotischen' Sinn, „im Sinne des griechischen Eros"[130], heißen, „zeichnet sich trotz oder gerade in der Mannigfaltigkeit seiner Formen dadurch aus, daß es eine doppelte oder komplexe Tendenz nach Identifikation und zugleich Ichbetonung darstellt"[131]. „Mit den ‚Arten' des Eros ist unser gesamtes praktisches Verhalten, unser Werten, Wünschen und Handeln gegeben, soweit es nicht durch theoretische Verhältnisse ... mitbestimmt ist."[132]

---

an den einen Satz, Anknüpfungspunkt für die Gesinnungsbildung sei „der Erhaltungstrieb und die Vervollkommnungstendenz einerseits, die ursprünglichen sympathetischen Neigungen andererseits, die kaum einem jungen Menschen fehlen" (674).

Im folgenden geht H. nur auf eine dieser Arten näher ein: den ‚Eros' gegen die eigene praktische Persönlichkeit, den e t h i s c h e n Eros. Diese charakteristische ‚Kombination' der beiden Grundtendenzen manifestiert sich überall dort, wo auf Grund des Anspruchs, daß alle Objektwerte beständig seien, die Tatsache der Variabilität der eigenen Wertungen bei gleichbleibendem Wertobjekt negativ bewertet, d. h. zum praktischen Problem wird. Der ethische Eros fordert mit der Konstanz des Verhaltens stets zweierlei: „einmal eine bestimmte Vorstellung vom rechten Verhältnis der Tendenzen gegenüber jedem Objekt. . ., — und dann eine bestimmte Vorstellung von den Beziehungen der Objekte untereinander"[133], kurz: praktische und theoretische Wahrheit.

Uns interessiert hier vor allem, w e l c h e r Art diese charakteristische ‚Kombination' der beiden Grundinteressen ist. H. führt dazu aus: „Wer die Variabilität des eigenen Wertens verurteilt, der tut es zunächst im Namen der Erhaltungstendenz; denn jede Variation bedeutet ein partielles Aufgeben der (bisherigen) Persönlichkeit. Aber auch die Identifikationstendenz ist in individuell verschiedenem Maße dabei beteiligt: ‚wir' gefallen ‚uns' nicht, wir vermögen uns mit der im eigenen Verhalten sich offenbarenden praktischen Persönlichkeit nicht zu identifizieren. Es kommt wohl noch dazu, daß A n d r e von uns ein konstantes Verhalten verlangen, auf das sie sich verlassen könnten. Sofern wir uns mit diesen Andern identifizieren, stellen wir ‚in ihrem Namen' die Anforderung an unser eignes praktisches Ich. Anderseits pflegen wir selber von Andern die Konstanz ihres Verhaltens zu verlangen; wiederum auf dem Wege der Identifikation gelangen wir dann zum ‚Gebot der Gerechtigkeit', das uns nötigen will, Andern entgegenzubringen, was wir von ihnen fordern. So kann der Anspruch der Konstanz an das eigne Werten — immer natürlich mit Bezug auf gegebene Objekte, also ‚unter denselben Bedingungen' — mindestens scheinbar mehr als eine Wurzel haben. Für uns ist nur wichtig, daß er überhaupt individuell besteht."[134]

Fest steht also 1912, daß der Wettstreit der beiden Grundtendenzen das gesamte praktische Erleben eines Individuums ausmacht. Somit sind sowohl das religiöse wie das ästhetische

wie das — Konstanz des Urteils fordernde — sittliche Verhalten als ‚Kombinationen' des Veränderungs- und des Beharrungstriebes aufzufassen. Die Ableitung selbst wird jedoch nicht durchgeführt. Mit Bezug auf den ethischen Eros wird zwar ein Versuch gemacht; aber H. kommt über Andeutungen nicht hinaus. Die zitierten Schlußbemerkungen verraten deutlich, daß er auf die Frage, wie der ethische Eros aus den beiden Grundtendenzen abzuleiten sei, (noch) keine befriedigende Antwort gefunden hat.

Daß es sich so verhält, wird im Aufsatz „Sexualgespenster" aus dem gleichen Jahr in einer Bemerkung über das Gewissen bestätigt. Das ‚schlechte Gewissen' — heißt es hier — „das, wie es scheint, bei den meisten Kindern die frühen Sexualerlebnisse begleitet, ist eine sehr merkwürdige und kulturell außerordentlich wichtige Erscheinung, ist aber in seinem Ursprung und seiner Bedeutung durchaus noch nicht aufgeklärt. Nur soviel scheint gewiß, daß man es aus dem Einfluß der Erziehung nicht vollständig zu verstehen vermag"[135].

Aus dem Jahre 1913 zitieren wir zwei interessante Stellen. — Im Aufsatz „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" bestätigt H. seine frühere Auffassung in der Auseinandersetzung mit der psychoanalytischen Kulturtheorie durch den Einwand, daß der Sexualtrieb nicht d e r Grundtrieb sei, „sondern von Anfang an nur eine bestimmte Modifikation des Ineinanderwirkens von z w e i tieferen und umfassenderen Grundtendenzen"[136], „die sich bekämpfen und vereinigen und so das komplizierte Gewebe des aktiven Erlebens ‚hervorbringen' "[137]. — In der Arbeit „Ueber okkulte Phänomene" dagegen geht er mit der Feststellung, daß eine religiöse, sittliche oder philosophische Weltanschauung, wenn sie echt ist, „niemals aus empirischen Quellen, sondern aus normativen Erfahrungen ganz anderer Natur"[138] entspringt, daß dahinter immer „das unmittelbare Erleben des Sein-S o l l e n s, das aus dem empirischen S e i n nicht geschöpft werden kann"[139], steht, den entscheidenden Schritt über die frühere Interpretation der Arten des Eros hinaus. Das praktische Erleben des Menschen wird nicht mehr ausschließlich aus den beiden Grundtendenzen abzuleiten versucht, sondern als Ausdruck des Ineinanderwir-

kens von Triebhaftigkeit und normativer Erfahrung verstanden.

Ausführlicher dargestellt wird diese neue Auffassung in der Schrift „Ueber das Gewissen" (1915). Wir haben gesehen, mit welchem Nachdruck H. hier den prinzipiellen Gegensatz zwischen der subjektiven Wunschhaftigkeit und der unbedingten autoritativen Forderung, die individuelle Idee, das seinsollende Ich, in der Wirklichkeit auf vollendete Weise zur Darstellung zu bringen, betont und mit welcher Schärfe er die Versuche zurückweist, diesen absoluten Imperativ im Sinn der „konstanten Erfüllung des persönlichen Berufs„[140] in irgendeiner Form als „Derivat der Triebhaftigkeit"[141] aufzufassen. Ferner ist daran zu erinnern, daß er unter der urteilenden Instanz das Gewissen im weitesten Sinn des Wortes versteht, das, als ethisches (moralisches), logisch-wissenschaftliches und künstlerisches Gewissen, von der individuellen Idee aus kritisiert, die den ganzen Menschen wie er sein soll umfaßt. — Die Auffassung der Triebe bleibt unverändert.

Im Vortrag „Ueber die Wahrheit der Religion" aus dem Jahre 1916 finden sich erläuternde Bemerkungen über das Gesamtgewissen. H. stellt hier fest, daß die „in einem doppelten und beinahe gegensätzlichen Anspruch"[142] an alles, was uns entgegentritt, bestehenden beiden Grundtendenzen des emotionalen Erlebens stets von einer beurteilenden oder regulierenden Funktion begleitet werden, die in verschiedenen Formen: „als ‚instinktive' Trieb s c h r a n k e, als Angst und Scham, als ‚innere Hemmung', als bewußte oder unbewußte Zensur, — als Geschmack, als Gewissen, als Sinn für Wahr und Falsch, Echt und Unecht"[143], in Erscheinung tritt. Uns interessiert vor allem der Hinweis, daß unter dem künstlerischen Gewissen nicht nur die Instanz, die das künstlerische G e s t a l t e n beurteilt, sondern auch diejenige, welche die Geschmacksurteile fällt, zu verstehen ist.[1])

---

[1]) In diesem Zusammenhang ist noch eine Bemerkung über das Verhältnis der beiden Grundtriebe am Platz. In diesem Vortrag, wie auch in „Wege und Irrwege" (1918), wird es als bis zu einem gewissen Grad antagonistisch charakterisiert. Wir sehen den Hauptgrund für die verschiedenartige Umschreibung dieses Verhältnisses: gewisser Gegensatz, beinahe gegensätzlich, einander entgegengesetzt — darin, daß H. das eine

Die bisherigen Ausführungen werden in den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften aus den Jahren 1917/18 durch eine eingehendere Darstellung des Verhältnisses Triebhaftigkeit — normative Funktion ergänzt. — Den Trieben, diesen beiden naturhaften, an und für sich noch vorsittlichen, disziplin-, d. h. richtungslosen, vital-treibenden Grundkräften des Menschen, steht die normative Tendenz gegenüber, deren Aufgabe darin besteht, diese beiden Kräfte in einer der individuellen Bestimmung entsprechenden Weise zu regeln, zu lenken, zu beherrschen, was nur so geschehen kann, daß sie über sie „disponiert, sie benützt, sie mobil macht oder mit Zensur belegt"[144]. Genau genommen steht die normative Tendenz also nicht mit den Trieben als solchen, sondern nur mit ihrer Wahl- oder Zügellosigkeit im Kampf, mit ihrer Richtung, sofern sie der Bestimmung widerspricht. Wir haben gesehen, daß H. die „Ausbildung der sittlichen Energie bis zur vollkommenen —wir fügen erläuternd bei: der individuellen Bestimmung entsprechenden — Fähigkeit der Triebbeherrschung in jeder Lage und unter allen Umständen"[145], trotz aller Abstriche und Einschränkungen im Einzelfall, prinzipiell für möglich hält. Was er von den Kindern sagt, gilt grundsätzlich für die Menschen überhaupt: Sie sind zwar zwiespältige Wesen „mit einer Tendenz zum Guten und vielen Tendenzen nicht direkt zum Bösen (ursprünglich wenigstens), aber zum Ausleben, zur Disziplinlosigkeit und Zerfahrenheit"[146]; aber diese Zwiespältigkeit ist an und für sich nicht radikal und darum auch nicht unüberwindbar. Der Sinn der Erziehung, des sittlichen Verkehrs, alles menschlichen Tuns überhaupt besteht ja gerade darin, sie aus der Welt zu schaffen: Die Menschen sollen die volle Dispositionsfähigkeit über ihre Triebe erlangen; „dann erst ist in ihnen der Zwiespalt Trieb-Norm überwunden"[147], dann erst sind die „harmonischen Menschen"[148], „wirklich ‚schöne Seelen' "[149]. Daran zu erinnern ist noch, daß es sich in diesem Endziel der vollen-

Mal lediglich den Gegensatz Trieb-Trieb, das andere Mal dagegen den Gegensatz Triebhaftigkeit-normative Funktion vor Augen hat: im ersten Fall tritt der antagonistische Charakter der beiden Grundtendenzen scharf hervor, während er im zweiten, angesichts des prinzipiellen Gegensatzes zweier auf verschiedenen Ebenen liegender Tendenzen, notwendig als relativ erscheinen muß.

deten Darstellung der universalen Idee im realen Verhalten nur um eine Vollkommenheit im e t h i s c h e n Sinn handeln kann; denn: „das empirische Sein ist seiner Natur nach immer ein bedingtes und als solches der Möglichkeit der Inkonstanz ausgesetzt"[150].

In aller Kürze muß auch noch von Wachstum und Stärke der vitalen und der normativen Energie im Laufe der individuellen Entwicklung die Rede sein. — Ueber die Tatsache, daß sich das Stärkeverhältnis der beiden Triebe in den verschiedenen Lebensperioden verschiebt, ist kein Wort mehr zu verlieren. Hinzuweisen dagegen ist auf den Ausdruck „allgemeiner Lebenstrieb"[151], der sich in einem Satz der allgemeinen Methodenlehre findet[1]). — Wichtiger sind für uns die Bemerkungen über die „idealistisch-überweltliche Tendenz"[152]. In der Schrift „Eltern und Kinder" (1922) spricht H. von einem natürlichen Erwachen der Kritik, das sich normalerweise in der Entwicklung des Menschen zeigt; ferner findet sich hier der Hinweis, daß das kleine Kind zunächst noch nicht, „wenigstens nicht außerhalb seiner selbst"[153], deutlich zwischen tatsächlich Gegebenem und Ideellem unterscheide. Zahlreicher sind die Aussagen bei der Schilderung der eigentlichen Pubertätszeit. Wiederholt wird betont, daß der Mensch in diesem entscheidenden Lebensabschnitt „normativ kräftiger"[154] werde, daß diese Zeit sowohl durch ein mächtiges Hervortreten der Erotik als auch durch „ein damit in eigenartiger Weise verbundenes und verquicktes, nicht minder mächtiges Aufflammen der idealen, sittlichen, religiösen, ästhetischen Kräfte und Tendenzen"[155] gekennzeichnet sei.

Soviel über Art und Verhältnis der Grundfunktionen an Hand der bisher besprochenen Schriften. Mit diesen Einsichten haben wir nun die in den psychologischen Hauptwerken entwickelte Auffassung in Beziehung zu setzen. Wir schöpfen zumeist aus der für uns wichtigsten Quelle: der Elementarpsychologie „Der Geist und die Triebe" (1924).

---

[1]) „Die ersten zwei oder drei Lebensjahre pflegen sich eher durch kräftigen Ichtrieb auszuzeichnen, wenn man nicht hier von einer Periode des noch ungeschiedenen (egoistisch-erotisch noch kaum differenzierten) allgemeinen Lebenstriebes sprechen will" („W. u. I. d. E.", S. 189/190).

Die Erfahrung zeigt, „daß das Leben des Menschen weithin, wenn nicht durchaus"[156], von einem Kampfe zwischen individueller Orientiertheit und Hinwendung zum Ganzen, zwischen dem die Subjektivität repräsentierenden Prinzip der Maßlosigkeit der Triebe und einem Andern, das sich ewig dieser Richtung gegenüberstellt, erfüllt ist. Dies andere ist der Geist. Da die Subjektivität mit der individuellen Existenz untrennbar verbunden ist, muß das letzte Ziel des Geistes unerfüllbar bleiben; Freiheit von der Subjektivität kann vom Individuum nicht nur nie erreicht, sondern nicht einmal gewollt werden.[157] Zwischen der Idee der Ganzheit und dem möglichen Ideal besteht eine unüberbrückbare Kluft: auch ein „maximal geistiges Ideal kann nur ein lebensmögliches Verhältnis sein, d. h. ein Verhältnis, in welchem die Subjektivität und also auch die Individuation nicht aufgehoben ist"[158]. Die letzte extreme Möglichkeit der Realisation geistigen Interesses wird als geistiges Weltideal bezeichnet. Dieser maximal ‚reibungslose', unter geistigem Gesichtspunkt ‚beste' Weltzustand ist durch die denkbar geringste „Richtungs-(Interessen-)Verschiedenheit"[159] der Individuen charakterisiert. In ihm wäre sowohl die relative Gegensätzlichkeit der Individuen untereinander wie die interne Gegensätzlichkeit in jedem von ihnen „so weit aufgehoben, daß gerade noch Leben möglich"[160] ist.

Dies letztmögliche Lebens-Ideal kann auf zwei — allerdings nicht scharf voneinander zu trennende — Arten getrübt werden: „entweder ist das Ideal nicht das maximale Ideal der Geistigkeit, sondern das Individuum verfolgt ein letztes Ziel, das diesseits des geistigen Weltzustandes liegt, — oder das Ideal stellt einen Kompromiß zweier Ideale, nämlich des geistigen und eines ungeistigen, dar"[161]. Da kein Individuum in seinen faktischen Idealsetzungen über die ‚gemäßigte' Geistigkeit hinauskommt, repräsentiert die erste Möglichkeit „den Normalfall der Trübung"[162]. Wohl tendiert das Individuum auch hier noch auf eigene Vergeistigung im inneren und auf Harmonie mit dem Andern im äußeren Verhalten; „allein beides ist nicht so radikal und ‚ernst' gewollt, daß darin die Idee maximal zum Ausdruck käme"[163]. Auch die zweite Möglichkeit der Trübung

der Fall des Kompromisses zweier Ideale, ist im menschlichen Verhalten, obschon er „nicht so sehr wie der erste in der für uns notwendigen subjektiven Gebundenheit begründet"[164] liegt, „vielleicht überall mehr oder weniger realisiert"[165].

Bevor wir diese so knapp als möglich umrissene Auffassung mit der bisher skizzierten in Beziehung setzen, tun wir gut daran, sie zunächst noch auf eine präzisere Formel zu bringen. Zu unterscheiden sind also vier Stufen: überindividuelle Idee, maximales geistiges Weltideal, Zustand der normalen Trübung und Zustand der Trübung in Form des Kompromisses. Da es ohne Betonung der Subjektivität keine individuelle Existenz gibt, da, mit andern Worten, im Leben des Einzelnen die den Trieben innewohnende Zügellosigkeit niemals restlos gebändigt werden kann, ist, an der Idee der überindividuellen Einheit gemessen, auch das letzte lebensmögliche Ideal eine Form der Trübung; es stellt sozusagen die günstigste Möglichkeit, den Grenzfall der normalen Trübung, dar. Auf alle Fälle besteht zwischen den beiden hinsichtlich ihrer Reinheit kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied.

Was geht nun aus dem Vergleich hervor? Es zeigt sich, daß die in der Elementarpsychologie „Der Geist und die Triebe" (1924) vertretene Auffassung zwar mit der im bisherigen Abriß in ihrer Entwicklung aufgezeigten in mancher Hinsicht übereinstimmt, diese aber durch die Einführung und die Umschreibung des Geistbegriffs wesentlich vertieft. Während früher der absolute Imperativ, die unbedingte autoritative Forderung darin bestand, die individuelle Idee, das seinsollende Ich im Sinn der konstanten Erfüllung des persönlichen Berufs in der Wirklichkeit auf vollendete Weise zur Darstellung zu bringen, während der normativ-lenkenden Tendenz als letzte Aufgabe zukam, die Triebe in einer der individuellen Bestimmung entsprechenden Weise zu lenken und zu beherrschen, wird nun auf Grund der universalen Betrachtungsweise dargelegt, daß dieser absolute Imperativ, diese normativ lenkende Tendenz selbst nur die ‚gemäßigte' Form einer Sehnsucht ist, die ihrer Richtung nach auf ein Ziel weist, das vom Individuum nicht nur nie erreicht, sondern nicht einmal gewollt werden kann. An

Stelle der universalen Idee mit ihrer Forderung der vollendeten Gemeinschaft aller Individuen (Individuen müssen es sein, Menschen, die ihre Eigenart bewahrt haben!) ist nun als letzter Orientierungspunkt die absolute Idee, d. h. der Zustand der Ueberwundenheit aller individuellen Existenz, getreten. Damit ist die Idee im früheren Sinn zum Ideal ermäßigt worden, das von der absoluten Idee der Geistigkeit durch eine unüberbrückbare Kluft getrennnt ist.

Gegen die Feststellung, daß der bestimmungsgemäße Zustand des lebendigen Lebens eine Form der Trübung sei, scheint zwar die Tatsache zu sprechen, daß in den Schriften seit 1910 immer wieder die grundsätzliche Aufhebung des Zwiespaltes Trieb-Norm, die vollkommene Beherrschung der Triebe, die restlose Ueberwindung der ihnen innewohnenden Tendenzen zum Ausleben und zur Zerfahrenheit gefordert wird, eine Forderung also, deren Unvereinbarkeit mit der Individuation in der Elementarpsychologie doch eindeutig nachgewiesen wird. Aber dieser Widerspruch entpuppt sich bei näherem Zusehen als nur scheinbar. Es darf eben auch nicht übersehen werden, daß alle diese Forderungen ausschließlich im Namen des seinsollenden Ich, der individuellen Bestimmung des Einzelnen aufgestellt werden und daher nicht mit der dem menschlichen Geist als Richtung innewohnenden Forderung der Freiheit von jeglicher Subjektivität, d. h. der Aufhebung der Individuation, gleichzusetzen sind.

Es bleibt nun zu untersuchen, welcher Form der Trübung die zum Ideal ermäßigte frühere Idee entspricht. Ist sie mit dem verwirklicht gedachten maximal geistigen Ideal (dem geistigen Weltideal) oder mit dem Zustand der normalen Trübung gleichzusetzen? Gegen die erste Gleichsetzung spricht ein gewichtiges Argument. Es wird einsichtig, wenn wir daran erinnern, daß H. unter dem Grenzfall der Trübung einen Weltzustand mit denkbar geringster „Richtungs-(Interessen-)Verschiedenheit"[166] der Individuen versteht, während er die universale Idee im früheren Sinn ausdrücklich als den Inbegriff aller individuellen Ideen bezeichnet, die trotz ihrer Verschiedenartigkeit eine innere Einheit bilden. Da nun aus den

Ausführungen der Elementarpsychologie hervorgeht, daß die geforderte denkbar geringste Interessenverschiedenheit sich nicht nur auf den Geist, sondern auch auf die Triebe bezieht — die Individuen dieses Zustandes unterscheiden sich minimal „nach ihrer Triebpräponderanz"; sie kreisen in kleinsten Abständen um die Mitte des Systems, des absoluten Gleichgewichts[167] —, kann von einer Identifikation von universaler Idee und geistigem Weltideal nicht die Rede sein. Damit ist zugleich gesagt, daß die absoluten individuellen Bestimmungen ausnahmslos Fälle der n o r m a l e n Trübung darstellen, die mehr oder weniger nahe an das maximal geistige Ideal herankommen.

Noch ist der Vergleich nicht vollständig durchgeführt. Wir haben gesehen, daß die Frage nach der Möglichkeit, die Bestimmung zu erfüllen, in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe und auch in den beiden pädagogischen Hauptschriften kraft der damaligen philosophischen Ueberzeugung zwar g r u n d s ä t z l i c h bejaht, kraft der im Laufe der Jahre sich immer eindringlicher zu Worte meldenden Erfahrung aber für viele — die meisten — die überwiegende Mehrzahl der Menschen stets entschiedener verneint wird. Wie sind alle diejenigen Fälle in den neuen Zusammenhang einzugliedern, wo die Schranke der Erziehbarkeit deutlicher oder weniger deutlich in Erscheinung tritt? — Die Antwort ist bereits vorbereitet. Alle die genannten Fälle fallen unter die zweite Trübungsmöglichkeit, die, wenn sie auch im menschlichen Verhalten „vielleicht überall mehr oder weniger realisiert ist"[168], doch n i c h t s o s e h r wie die erste „in der für uns notwendigen subjektiven Gebundenheit begründet"[169] liegt: „die M ö g l i c h k e i t der Trübung im Sinne des Kompromisses"[170]. Dieser Fall der „kumulierten Subjektivität"[171] ist vorhanden, „sobald das Subjekt in seinem Verhalten gegen das Objekt nicht a u s s c h l i e ß l i c h (abgesehen von der ‚normalen' Restriktion, von der wir oben sprachen) das geistige Ziel (die gegenseitige Vergeistigung) verfolgt, sondern d a n e b e n noch zu seiner erotischen"[172], allgemein zu seiner subjektiven Bedürfnisbefriedigung zu kommen wünscht. — Aus diesen Formulierungen geht zunächst hervor, daß die Unterscheidung: ‚normale' Restriktion-Kompromißbil-

dung sich im wesentlichen mit derjenigen von erfüllter und unerfüllter Bestimmung deckt. Darüber hinaus wird aber auch ersichtlich, daß die grundsätzliche Beantwortung der Frage nach der Erfüllbarkeit der Bestimmung auch hier nicht erfolgt. Es bleibt, unter starker Betonung der faktischen Schwierigkeiten, nach wie vor bei einem unentschiedenen Vielleicht. Daß es sich so verhält, wird durch eine Stelle aus der Charakterologie in vollem Umfang bestätigt, den Satz: „Es kann ... nicht genug betont werden, daß der Kompromiß samt seinen möglichen Folgen nicht notwendig eintreten muß oder jedenfalls nicht überall mit der gleichen Ausgesprochenheit eintritt"[173].

Diesen psychologischen Abriß abschließend soll noch kurz erläutert werden, „wie die hauptsächlichen Arten des kulturellen oder also des geistigen Gemeinschaftslebens ... in den möglichen Modifikationen der individuellen Geistigkeit verwurzelt sind"[174]. Wir halten uns hier, unter Weglassung alles dessen, was in unserem Zusammenhang nicht unbedingt nötig ist, an die Ausführungen im „Charakter" (1925), die „eine verbesserte Zusammenfassung"[175] der entsprechenden Formulierungen in „Der Geist und die Triebe" (1924) darstellen. Es handelt sich um das religiöse, das moralische und das ästhetische Verhalten.

Religiosität ist unter allen Umständen mit Geistigkeit identisch. Alle Kulturbegabung einer Person liegt in ihrer Religiosität begründet; „alle Arten kultureller Leistung müssen sich als Auswirkungen der so oder so komplizierten und dadurch modifizierten Religiosität verstehen lassen"[176]. Da diese Modifikationen einzig und allein durch die beiden Grundtriebe bedingt sind, kann die Frage nur lauten: Wie gestaltet sich der Einheitswille, wenn die Selbstbehauptungstendenz und wie, wenn die Selbstveränderungstendenz in seinen Dienst tritt?

Steht die Selbstbehauptung im direkten Dienst der geistigen Richtung, so ist sie nicht mehr „Neigung zur Behauptung meiner selbst, sondern Wille zur Einheit des Ganzen durch das Mittel der Selbstbehauptung gegenüber dem möglichen Objekt"[177]. Entspräche dieses dem reineren oder unreine-

ren Einheitswillen des Subjektes ganz, so könnte überhaupt keine Reaktion des Individuums erfolgen; insofern es ihm nicht entspricht, wird „der Einheitswille, da die Neigung zur selbstbehauptenden Art der Auseinandersetzung besteht, zum Willen, durch Bewältigung (Umgestaltung, Veränderung) des Objektes seine vermißte Eignung zur Ganzheit des Lebens herzustellen, — kurz: zum Willen der weltverändernden Darstellung der Einheit"[178], zum moralischen Willen. Demnach ist Moralität, „als moralisch bestimmte Lebensauffassung, gleich viel wie Religiosität, sofern diese in Kombination mit der Beharrungstendenz steht und also durch wirklichkeitsgestaltende Auseinandersetzung sich aktiviert"[179].

Steht dagegen das Selbstveränderunginteresse im unmittelbaren Dienst der geistigen Richtung, „so zwar, daß das Gesamtinteresse geistbestimmt ist, aber wegen vorwaltender Selbstveränderungsneigung sich nur im Zeichen eben dieser Neigung auf ein Objekt beziehen und in der Auseinandersetzung aktivieren kann"[180], so äußert es sich in Form eines Handelns, „dessen einziger Zweck der ist, durch Darstellung eines Objekts dem Einheitswillen Ausdruck zu geben"[181]: im ästhetischen Verhalten. Aus dem geistbestimmten Darstellungs- oder ästhetischen Interesse stammt nicht nur die Fähigkeit, „Schönes im Sinne des ästhetischen Gebildes auf sich wirken zu lassen"[182], sondern auch alle ästhetische Phantasie und alles ästhetische Tun. — Damit ist nun auch das Verhältnis der Aesthetizität zur Moralität klar: der ersten geht es um reale Gestaltung der Einheit, der zweiten um deren symbolische Darstellung. Beides sind durch die vorwaltende Triebrichtung bedingte Arten des geistesbestimmten Auseinandersetzungswillens, die sich als Auseinandersetzungsinteressen ausschließen, als geistige Interessen aber eins sind.[183]

Wir haben dieser Darlegung — auf die wir bei späterer Gelegenheit noch zurückkommen werden — an dieser Stelle nur noch das Eine beizufügen, daß es sich hier, im Gegensatz zu den auf ganz andern Voraussetzungen basierenden Andeutungen im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1912), um den ersten durchgeführten Versuch eines einheit-

lichen Verständnisses der menschlichen Grundfunktionen handelt.

Nun bleibt uns noch übrig, die dritte uns gestellte Aufgabe zu erfüllen, nämlich die psychologischen Hauptschriften mit Bezug auf ihren philosophisch-pädagogischen Gehalt ins Auge zu fassen.

Wir stellen zunächst die Bemerkungen zusammen, die sich über die Philosophie als solche finden. — Philosophie im umfassenden Sinn des Wortes ist identisch mit Wissenschaft überhaupt. Die oberste Teilung ist die in Objektwissenschaft (Tatsachenwissenschaft, empirische Wissenschaft) und Wertwissenschaft: Gegenstand der ersteren ist der eindeutig universale Zusammenhang aller Objekte; Aufgabe der letzteren ist es, den auf diesen Objektzusammenhang bezogenen Wertzusammenhang zu suchen. — Die Wertwissenschaft, die Philosophie im engeren Sinn, ist einerseits „‚reine' Philosophie, d. h. Wissenschaft der Wertgesichtspunkte... (deren eindeutigen Zusammenhang sie zu finden hätte), andererseits ‚angewandte' Philosophie mit der Aufgabe, die wahren Werte zu finden als Anwendung des Normzusammenhanges auf den Objektzusammenhang"[184]. Aus der Zielbestimmung der ‚reinen' Philosophie geht hervor, daß H. auf dem Boden der Ueberzeugung steht, „daß mit aller Realität all unser Tun eine Bestimmung, einen Sinn habe"[185]. Von einer Aufgabe muß deshalb gesprochen werden, weil wir infolge des Mangels an ethischer Einsicht, d. h. zuletzt an ethischem Willen — als letztem „Ausdruck unserer geistigen ‚Unvollkommenheit' "[186] —, nicht ‚im Besitze' des Inhalts der Erkenntnisnorm und damit der einzelnen Erkenntnisgesetze sind, die uns erlauben würden, in jedem vorkommenden Fall zweifellos richtig zu urteilen. H. bezeichnet den Erkenntnisbegriff, der seinem hier „als begründet vorausgesetzten Standpunkt"[187] entspricht, als „ethisch normativ und in diesem Sinne ‚idealistisch' "[188]; und er bestätigt an anderer Stelle diese Auffassung mit den Worten: „Wir wollen wahrhafte Erkenntnis, weil wir richtiges Verhalten wollen"[189], und: „Alle Erkenntnis soll dem Leben dienen, freilich nicht dem Leben als solchem ..., sondern dem richtigen Leben"[190].

Wie verhält sich diese Auffassung zu der in den philoso-

phischen Schriften der ersten Gruppe? Erinnern wir uns kurz an den dort vertretenen Standpunkt: Die Idee der Philosophie ist das Streben nach dem „einheitlichen Plan der universalen Idealgestaltung"[191]. Der durch Ethizität und Universalität ausgezeichnete philosophische Charakter wird seiner Aufgabe dadurch gerecht, daß er Klarheit über das Ziel (Metaphysik) und über den Weg, der vom Bestehenden zu diesem Ziel führt (Ethik), sucht, eine Besinnung, die sowohl umfassende Kenntnis der tatsächlichen Beschaffenheit der Dinge und damit empirische Wissenschaft als vollendete, als auch die Beantwortung der durch die Wissenschaft gestellten Zweifelsfragen voraussetzt. — Der Vergleich zeigt, daß die Grundauffassung der Philosophie in beiden Fällen dieselbe ist: die Unterscheidung von Objekt- und Wertwissenschaft fällt mit derjenigen von Philosophie und Wissenschaft zusammen; die Gliederung der Philosophie im spezifischen Sinn in ‚reine' und ‚angewandte' deckt sich mit derjenigen in Metaphysik und Ethik; H. vertritt hier wie dort einen ethisch-normativen, idealistischen Standpunkt, der in der Ueberzeugung, daß die Realität einen absoluten Sinn hat, mit der unbedingten Forderung an das Leben herantritt, diese absolute Bestimmung durch unermüdliches Streben nach wahrer Erkenntnis und richtigem Verhalten zu erfüllen. — Soviel, was die Bemerkungen über die Philosophie als solche betrifft.

Nun sind uns aber beim Vergleich der durch die vertiefte Betrachtung der psychologischen Hauptschriften gewonnenen Einsichten mit den früheren Darlegungen eine Reihe von bisher unberücksichtigten Fragen aufgetaucht, die ebenfalls beantwortet sein wollen. Die wichtigsten lauten: Was ist nun Gott? Worin besteht der göttliche Wille, worin der Sinn des Lebens? Was heißt nun Bestimmung, was Frömmigkeit? — Um eine Antwort zu finden, halten wir uns an die — bis jetzt übergangenen — Ausführungen über das religiöse Erleben in der Elementarpsychologie.

H. führt hier aus: „Wo immer ein Anspruch als unbedingt und also grundsätzlich nicht als Wirklichkeitsanspruch erlebt wird, da liegt religiöses Erleben vor."[192] In ihm erlebt der Mensch die I d e e der Ganzheit als

Richtpunkt alles geistigen Verhaltens. Sie erscheint zwar ihrem Inhalt nach immer zum bloßen Ideal — dem was früher individuelle Bestimmung hieß — relativiert; „ihrer Form nach aber wirkt sie auch in diesem Ideal noch in ihrer Absolutheit, d. h. einfach als unbedingt geltende Norm"[193]. — Die Möglichkeit religiösen Erlebens setzt die Möglichkeit geistiger Richtung des Individuums voraus. „Wo ‚Neigung' zu religiösem Erleben besteht oder geschaffen (verstärkt) worden ist, da sprechen wir von religiöser Einstellung des Individuums oder von individueller Frömmigkeit. Sie besteht in der dauernden Hingabe an die unbedingte Autorität... Sie ist Gehorsamseinstellung, Pietas."[194] — Die erlebte Autorität ist die Gottheit aller Religions- und Frömmigkeitsformen. „Psychologisch definiert sie sich ... zunächst als Richtpunkt aller geistigen Anstrengung, als transzendente, ewig der Wirklichkeit entrückte, wenn auch in relativen Wirklichkeitsidealen sich ankündigende oder in symbolkräftigen Wirklichkeitsphänomenen (oder Personen) sich offenbarende Idee. Doch ist nie zu vergessen, daß diese Idee als Subjekt des absoluten Anspruchs dem Erlebenden aufgeht. Damit ist untrennbar der ‚persönliche' Charakter der Autorität gegeben... So ist die Idee, als Persönlichkeit, unter allen Umständen Gottheit, wo immer sie erlebt wird. Und alle Versuche der Entpersönlichung zeugen von getrübter Religiosität, d. h. von einem Energiemangel des religiösen Erlebens oder, was zuletzt dasselbe besagen will, von trübenden Kompromissen oder Vermischungen religiöser und ungeistiger Einstellung."[195]

„Alle Frömmigkeitsarten tragen den hier kurz geschilderten Charakter. Sie sind Frömmigkeit, sofern sie Hingabe an die Gottheit sind, wie immer diese Gottheit ‚inhaltlich', d. h. nach dem Inhalt ihres Anspruchs, ihres ‚Interesses', ihres ‚Willens' und daher ihres Wesens empfunden, gefühlt, gedacht werde. Alle Frömmigkeit ist Eine, sofern sie Frömmigkeit ist, Hingabe, Pietas. Daher können die unterscheidenden Merkmale der einzelnen Formen oder Arten der Frömmigkeit nur entweder in den verschiedenen möglichen Arten des ‚bevorzugten' oder ‚herrschenden' religiösen Erlebens oder dann in den möglichen Arten der Trübung der Frömmigkeit gesucht wer-

den."[196] Zur ersten Gruppe gehören: die ‚Gewissensfrömmigkeit' (in der dem Individuum die Gottheit in der Auseinandersetzung mit sich selbst aufgeht), die symbolhafte Gottesoffenbarung (bei der „der Anstoß eher aus äußeren Erlebnissen kommt"[197]) und die Formen des religiösen Handelns (Gefühls-, Tat-, ‚Denk'-, ‚Kult'-Frömmigkeit). Da sich die reine Frömmigkeit im ganzen Verhalten auswirken müßte, führen schon diese Vereinseitigungen zum Begriff der Trübung hinüber. Die religiöse Trübung zeigt sich darin, daß das Individuum den absoluten Anspruch in formaler und inhaltlicher Beziehung abschwächt: Das religiöse Erlebnis ist ‚matt', die fromme Hingabe ‚lau'; „die religiösen Ideale sind nicht hoch gesteckt, der Wille der Gottheit, so wie er erlebt und geglaubt wird, ist als relativ leicht zu erfüllender oder eben doch als ein solcher ‚vorgestellt', daß er den subjektiven Wünschen und Neigungen noch verhältnismäßig viel Raum läßt"[198]. Von dieser normalen Trübung ist die eigentliche Kompromißform, deren verbreitetste Art die angsthafte oder dämonisierte Frömmigkeit ist, zu unterscheiden. — Man erkennt in diesen Stufen der Frömmigkeit ohne weiteres die im psychologischen Abriß aufgezeigten Stufen der Geistigkeit wieder.

Sind die gestellten Fragen an Hand dieser Ausführungen zu beantworten? Die einen ja, die andern nein. Wohl wird gesagt, was Gott ist und was Frömmigkeit bedeutet; nicht ausgeführt aber wird, worin die Absicht des göttlichen Willens, worin Sinn und Bestimmung des Lebens letztlich besteht. Da H. unseres Wissens auf diese Frage nirgends in den psychologischen Hauptwerken eine eindeutige Antwort gibt, sind nur Vermutungen möglich. Nach der früheren Auffassung könnte der Wille einer Gottheit, die mit der als Subjekt erlebten Idee der absoluten Geistigkeit identisch ist, seine vollendete Darstellung nicht mehr in der Einheit aller individuellen Ideen, sondern nur im Zustand der Ueberwundenheit aller Subjektivität, im Zustand der überindividuellen Ganzheit finden. Er erst entspräche der absoluten Bestimmung. Der Sinn des Lebens läge also in der Ueberwindung seiner selbst. Da der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes kein grundsätzliches Hindernis entgegenstehen könnte, dürften weder die prinzipielle Unfähigkeit des Indivi-

duums, diesen Zustand auch nur zu wollen, noch die Tatsache, daß es nur im b e s t e n Fall in der Lage ist, das maximal geistige Ideal zu seinem eigenen zu machen, als solche Hindernisse betrachtet werden. Gott hätte dann eben — freilich auf schlechthin unfaßbare Weise — das seinem Willen diametral entgegengesetzte Prinzip der Ungeistigkeit wirksam werden lassen, um es, dem letzten Ziel seines Heilsplanes gemäß, auf ebenso uneinsichtige Weise schließlich wieder zu überwinden.

Aber entspricht eine solche Auslegung der damaligen Auffassung H's? Gegen diese Annahme wäre die ganze bisherige Entwicklung ins Feld zu führen. Dagegen spricht aber vor allem auch die zweite Auflage der Schrift „Das Ziel der Erziehung" (1925), der wir uns im folgenden Kapitel zuwenden.

Abschließend noch eine zusammenfassende Bemerkung über die Schriften aus den Jahren 1921—25. Es gilt, die in den Schlußbemerkungen des letzten Kapitels gemachten Andeutungen über ihre Bedeutung innerhalb der Gesamtentwicklung H's zu bestätigen und zu ergänzen. Es ist in der Tat so, daß die bis dahin offengebliebene Frage nach der Möglichkeit des Menschen, seine Bestimmung zu erfüllen, weder in „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" noch in „Eltern und Kinder" noch in den psychologischen Hauptwerken ihre endgültige Beantwortung findet. Trotzdem sind die Schriften aus dieser Zeit, und vor allem die letzteren, für die Gesamtentwicklung von größter Bedeutung: Die vertiefte Betrachtungsweise hat Einsichten geschaffen und Gesichtspunkte zu Tage gefördert, die eine Neuorientierung der pädagogischen Besinnung nötig machen; es sind aber auch eine Reihe von Fragen aufgetaucht, die noch zu beantworten sind. Die Beschäftigung mit dem dritten pädagogischen Hauptwerk wird zeigen, wie diese Neuorientierung sich auswirkt und in welcher Form diese Fragen erörtert werden.

5. „Das Ziel der Erziehung", zweite Auflage (1925)

Acht Jahre nach dem Erscheinen der Schrift „Das Ziel der Erziehung" (1917) wird eine Neuauflage notwendig. Da H., wie er im Vorwort bekennt, „unterdessen einiges dazugelernt"[1] hat, kann das Buch nicht unverändert wiedererscheinen. „Statt nun den Versuch zu machen, nur einzelne Partien zu verbessern"[2], zieht er es vor, „das Ganze neu zu gestalten"[3]. Er hofft bestimmt, die neue Besinnung werde die Aufgabe: „Ansporn und Wegleitung zu sein für die Besinnung über die Grundfrage eines der zentralen Lebensgebiete"[4], besser erfüllen als die alte.

Unsere Aufgabe und die Art des Vorgehens ergeben sich aus dem Hinweis auf die Tatsache, daß H. es dem Leser, der das nötige Interesse dazu aufbringt, überläßt, „die zum Teil formalen, zum Teil aber auch inhaltlichen Differenzen"[5] herauszufinden. Wir fassen zunächst den Gedankengang jedes der fünf Kapitel in einer knappen Inhaltsangabe zusammen, zeigen anschliessend jeweils, unter Heranziehung der Ergebnisse aus den pädagogischen Schriften der Zwischenzeit, die wichtigsten Unterschiede zwischen der früheren und der jetzigen Auffassung auf, um zum Schluß die im letzten Kapitel aufgetauchten Fragen zu beantworten, soweit dies überhaupt möglich ist. Durch die Inbeziehungsetzung der früheren Darlegungen zu den in unserem Zusammenhang wesentlichen Einsichten der psychologischen Hauptschriften ist bereits eine wertvolle Vorarbeit geleistet.

Im ersten Kapitel „Der Standpunkt" stellt H. eingangs fest, daß jeder, der in der pädagogischen Situation steht, ein momentanes oder dauerndes Ziel verfolgt. Im Anschluß daran wird dargelegt, daß sämtliche Fragen, die sich auf das Ziel der Erziehung beziehen, entweder psychologischer oder philosophischer Natur sind. Will der Fragende im ersten Fall lediglich erfahren, „was dem Handelnden in seinem pädagogischen Verhalten als Wert vorschwebt"[6], so geht es ihm im zweiten stets darum, zu wissen, „ob dieser Wert mit Recht als Wert gesetzt werde, ob er also nicht nur subjektiver, sondern ein richtiger — objektiver — Wert sei"[7]. Die philosophische Frage nach der Richtigkeit irgendeines Erziehungszieles weitet sich mit Notwendigkeit zur Frage nach dem richtigen Ziel der Erziehung aus; ja, sie wird zuletzt zur kritischen Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt.

In den folgenden Ausführungen weist H. nach, daß die Richtigkeitsfrage nur vom Boden eines bestimmten, weltanschaulichen Standpunktes aus möglich ist. Damit sie gestellt werden kann, müssen zwei Vorausset-

zungen erfüllt sein: die erste liegt in einer nicht-naiven, kritischen Einstellung, die zweite im „Standpunkt des geistigen Idealismus"[8], der „an ein Sollen, an ein objektives Gesetz des Handelns, eine sittliche Weltordnung, eine moralische Notwendigkeit, eine Pflicht"[9] glaubt, begründet. — Mit wenigen Worten wird hierauf die Ueberzeugung des Relativisten und des Skeptikers gekennzeichnet. Ihnen und dem als naiv vorausgesetzten Menschen hat H. weiter nichts zu sagen, denn: „entweder stellt man die Richtigkeitsfrage, und dann steht man auf dem Standpunkt objektiver Notwendigkeit des Handelns; oder man steht auf einem andern Standpunkt, dann aber stellt man auch die Frage nicht"[10]. — Die durch die Frage, ob der idealistische Standpunkt zu Recht bestehe oder sich irgendwie begründen lasse, angeregte Besinnung kommt zu folgenden Ergebnissen: 1. Der idealistische Standpunkt läßt sich nicht begründen, weil jede Frage danach seine Anerkennung bereits voraussetzt. 2. Da er in sich selbst gewiß ist, bedarf er überhaupt keiner Begründung. 3. Aus dem gleichen Grunde ist er auch nicht widerlegbar. — Aus diesen Sätzen folgt also, daß man die idealistische Ueberzeugung „nur eben haben oder nicht haben kann"[11].

Im Anschluß an diese Erörterungen stellt und beantwortet H. die rein psychologische Frage, wie wir zu diesem Standpunkt gelangen. — Die idealistische Ueberzeugung liegt in der ‚moralischen Notwendigkeit' des Gewissenserlebnisses begründet: „Der Glaube an das Gelten objektiver Norm ist nichts anderes als der bewußte Extrakt aus dem Gewissenserlebnis"[12]. Um dieses in seiner Eigenart verständlich zu machen, rekapituliert H. soviel aus den in den beiden Werken „Der Geist und die Triebe" (1924) und „Der Charakter" (1925) geführten Untersuchungen, als unbedingt nötig ist. — „Jeder von uns ist ein besonderes Wesen, das trotz seiner Besonderheit im unlösbaren Zusammenhang des Ganzen der Wirklichkeit steht, dessen organischer Bestandteil es ist."[13] In dieser Stellung liegt ein eigenartiger Widerstreit begründet: „Sofern wir besondere Wesen sind, Persönlichkeiten für uns, ist all unser Streben, Fühlen, Wünschen, Handeln an uns selber orientiert. Wir wollen u n s e r Leben leben, wir sorgen für uns, wir stellen uns aller übrigen Wirklichkeit gegenüber, wir sind Ichheiten, unser Leben ist ichhaft, selbstsüchtig, gemeinschaftsfeindlich."[14] Sofern wir aber Glieder des Ganzen sind, manifestiert sich das Einheitsprinzip, das wir ebenfalls in uns tragen, „zunächst negativ als eigenartige innere Hemmung in aller Ichhaftigkeit, als Hemmung der zur Schrankenlosigkeit drängenden ‚Subjektivität', — positiv aber als gleich eigenartiger ‚Zug' zur Ganzheit oder Gemeinschaft, als Sehnsucht der Harmonie mit dem Andern, als ein Heimweh, das über alle Besonderheit des Ich hinaus nach dem durch Besonderheit nicht gehemmten Leben vollkommener Gemeinschaft weist"[15]. — Diesen zwei Richtungen entsprechen zwei Arten von Idealen: selbstsüchtige Vorsätze auf der einen, Gemeinschaftsideale auf der andern Seite. Während die ersteren immer als willkürliche, subjektive Entscheidungen empfunden werden, tragen die letzteren ausnahmslos den Charakter der verpflich-

tenden Notwendigkeit. Das Gewissensurteil ist nun nichts anderes als „das Selbsturteil eines Individuums, welches vom (autoritativen) Ideal der übersubjektiven Einheit aus gefällt wird. Das Gewissenserlebnis hat seinen Ursprung in der für die Einheit des Lebens Partei nehmenden, gegen das Prinzip der selbständigen Besonderheit gerichteten Idealbildung."[16]

Mit diesen Ausführungen ist der idealistische Standpunkt nicht nur bezogen, „sondern zugleich soweit in seiner Eigenart und Herkunft zum Bewußtsein gebracht, als dies für die Lösung der pädagogischen Grundfrage notwendig ist"[17].

Wie der Vergleich zeigt, beschäftigt sich dies erste Kapitel mit Gedanken, die in den drei ersten Kapiteln der ersten Auflage zur Sprache kommen. — Die Bedeutung der Ziel- im Gegensatz zur Methodenfrage wird nun nicht mehr wie früher gleich am Anfang herausgestellt. Neu dagegen ist die Scheidung der Zielfragen in psychologische, die auf die Tatsächlichkeit gehen, und in philosophische, die sich auf die Richtigkeit beziehen. Uebereinstimmend ist hierauf in beiden Fassungen vom Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Wert die Rede. Während H. sich in der ersten Auflage ausführlich mit der Urentscheidung in der Wertfrage befaßt, geht er in der zweiten direkt darauf aus, die Voraussetzungen der Frage nach dem Sinn der Erziehung und dem Sinn des Lebens aufzuzeigen. Zum ersten Mal wird hier die Notwendigkeit der Nicht-Naivität hervorgehoben; neu ist ferner der Ausdruck „geistiger Idealismus" als Bezeichnung des positiven Standpunktes. — Weniger eingehend als früher setzt sich H. mit dem Relativisten und dem Skeptiker auseinander. Während er in der ersten Auflage nachdrücklich darauf hinweist, daß wir Menschen gar nicht anders können, als auf dem Boden der praktischen Anerkennung objektiven Wertes zu stehen, und sich in den entsprechenden Stellen von „Wege und Irrwege" bemüht, den Nachweis für diese Behauptung zu liefern, begnügt er sich in der zweiten Fassung damit, den Standpunkt des konsequenten Relativisten und des Skeptikers in aller Kürze zu charakterisieren und beide, als außerhalb der Frage stehend, zu verabschieden. — Das was H. in der ersten Auflage als „Begründung des positiven Standpunktes" bezeichnet, stimmt in formaler Hinsicht mit der psychologischen Untersuchung über Ursprung und Herkunft des idealistischen Standpunktes in der zweiten überein.

Daß mit Bezug auf den Inhalt wesentliche Unterschiede vorhanden sein müssen, ist ohne weiteres verständlich, fußt doch die zweite Fassung durchaus auf der in den psychologischen Hauptschriften dargestellten, vertieften Einsicht in das Wesen der menschlichen Grundtendenzen. Wenige Hinweise mögen die im dritten Hauptabschnitt des letzten Kapitels aufgezeigte Verschiedenheit der Betrachtungsweise ins Gedächtnis zurückrufen. — War das Gewissen in der ersten Auflage, in seiner letzten Bedeutung verstanden, Anwalt der bestimmungsgemäßen Besonderheit des Individuums, so wird es in der zweiten zur Manifestation des Einheitsprinzips, des Heimwehs nach der übersubjektiven Ganzheit des Lebens. Verurteilte der absolute kategorische Imperativ dort nur die bestimmungswidrige Betonung der Subjektivität, so steht er hier im Gegensatz zur Besonderheit überhaupt. Handelte es sich früher um den grundsätzlich überwindbaren Zwiespalt zwischen der normativen Funktion einerseits, der Wahl- und Zügellosigkeit der Triebe anderseits, so handelt es sich nun um den unaufhebbaren, unser ganzes Leben bestimmenden Widerspruch zweier Richtungen: der Orientierung am Ganzen und der Orientierung an uns selbst. — Darauf hinzuweisen ist noch, daß bereits hier schon in Formulierungen wie, der Zug zum Ganzen stehe „in sozusagen*) prinzipiellem Gegensatz zur Besonderheit oder doch zur betonten*) Besonderheit"[18], oder die Idealbildung richte sich „gegen das Prinzip der selbstsüchtigen*) Besonderheit"[19], die später zu erörternde Tatsache der notwendigen Getrübtheit des individuellen Geistes angedeutet wird.

Im zweiten Kapitel „Der Sinn der Erziehung" befaßt sich H. mit dem Inhalt der objektiven, verpflichtenden Norm des Verhaltens. — Im Gewissenserlebnis beurteilen wir unser Leben „nach seinem Verhältnis zur Idee der Solidarität"[20]; mit der Normüberzeugung ist zugleich die Gewißheit „von der Notwendigkeit der Ueberwindung aller Selbstigkeit zugunsten der Einheit"[21] gegeben. Der idealistische Standpunkt auferlegt uns, mit andern Worten, die Notwendigkeit jenes geistigen Verhaltens, das wir ebenfalls bereits im psychologischen Abriß des letzten Kapitels in seinen verschiedenen, „untereinander freilich zusammenhängenden Arten als religiöses, moralisches, ästhetisches Verhalten"[22] kennen gelernt haben.

Aus jener Darlegung geht hervor, daß erzieherische Maßnahmen „unter allen Umständen in den Kreis, der unter geistigem Gesichtspunkt

das moralische Leben heißt"[23], fallen. Die Aufgabe dieses Lebens besteht darin, die in Frage kommenden Objekte so zu bearbeiten, „daß dabei ausschließlich das Interesse der harmonischen Gemeinschaft des Einzelnen maßgebend ist"[24]. Das subjektive Sonderinteresse darf in der Motivation unseres Handelns keine Rolle mehr spielen. „Was uns erfüllen und treiben soll, ... ist ausschließlich die Idee der Gemeinschaft, der Ganzheit, der Harmonie. Aber wohlverstanden: die Idee der Harmonie alles Einzelnen."[25] — Da die Möglichkeit der Beurteilung fremder Interessen nach ihrer Geistigkeit sich für uns auf den Kreis des Menschlichen beschränkt, sind die Menschen die einzig möglichen Objekte des direkten sittlichen Verkehrs; „Natur kann nur Mittel, niemals eigentliches Objekt sittlicher Arbeit sein"[26]. — Zu beachten ist ferner, daß Vergeistigung nicht mit Versittlichung zusammenfällt, daß das Ziel der sittlichen Handlung am Einzelnen nicht der sittliche, sondern der geistige, fromme Mensch ist, der sich seiner Begabung entsprechend entweder mehr im sittlichen oder mehr im ästhetischen Sinn betätigt. — Der Name für das Ziel aller sittlichen Arbeit an der gesamten Menschheit ist Kultur. Kultur ist insofern verwirklicht, als die Menschheit geistig gerichtet ist; „so viel wirkliche Gemeinschaft ... unter Menschen, so viel realisierte Kultur"[27]. Kultur umfaßt jede Art geistigen Lebens: Sittlichkeit und Kunst zeigen sie an, Frömmigkeit ist ihre Seele.

Im Anschluß an diese Ausführungen zeigt H., welche von den notwendigen Methoden kultureller Förderung Erziehung zu nennen ist. Zunächst werden Erziehung und Fürsorge gegeneinander abgegrenzt: „Je mehr die sittliche Arbeit direkt, als kulturelle Beeinflussung von Mensch zu Mensch, sich an ihr eigentliches Objekt wendet, desto eher ist sie als Erziehung und nicht als Fürsorge zu bezeichnen"[28]. Darauf folgt die Gegenüberstellung von Erziehung und sittlichem Verkehr: „Je mehr die direkte sittliche Beeinflussung einem noch in Entwicklung begriffenen Individuum gilt, je mehr sie also auf geistige Förderung der Entwicklung geht, desto ausgesprochener ist die Erziehung"[20]. In beiden Definitionen wird der Tatsache der fließenden Grenze Rechnung getragen. — Daß auch die ‚Selbsterziehung' unter den so verstandenen Begriff der Erziehung fällt, wird mit wenigen Worten bestätigt.

Damit ist Begriff und Sinn der Erziehung bestimmt. Ihr Sinn, d. h. ihr ‚Recht', ergibt sich aus der Notwendigkeit geistigen Verhaltens überhaupt. „Erziehung ist notwendige Aufgabe, wo immer ein in Entwicklung begriffener Mensch geistige Hilfe nötig hat."[30]

Vergleichend erinnern wir zunächst wiederum daran, daß sämtliche Formulierungen dieser zweiten Auflage die Neuorientierung zur Voraussetzung haben, die sich in den Jahren 1921 bis 1925 herausgebildet hat. Daß dem so ist, wird hier vor allem durch die Einführung des Begriffs des Geistes und durch die inhaltliche Umschreibung der objektiven Norm des Verhaltens

bestätigt. Während die sittliche Aufgabe in der ersten Fassung vom Menschen lediglich die grundsätzliche Hingabe an seine das universale Endziel mitkonstituierende Bestimmung forderte, verlangt sie in der zweiten mit „der Ueberwindung aller Selbstigkeit"[31] die ausschließliche Hingabe an die überindividuelle Harmonie alles Einzelnen.

Es ist ohne weiteres klar, daß es sich in dieser auch über die beste Möglichkeit des Individuums hinausgehenden Forderung nur um eine vorläufige Bestimmung handeln kann. Wie im ersten Kapitel finden sich denn auch hier Bemerkungen, welche die notwendige Einschränkung dieser utopischen Zielsetzung ankündigen. So spricht H. ausdrücklich vom Ziel der sittlichen Arbeit am Einzelnen, d. h. vom frommen Menschen, der a l s I n d i v i d u u m seine Fähigkeiten zur höchsten Entfaltung bringt.

Im folgenden machen wir auf einige weitere Neuerungen aufmerksam. — Durch die Herausstellung des Hauptunterschiedes ist zugleich eine Erklärung dafür gegeben, warum H., der in der ersten Auflage eine mehr als f o r m a l e Zielbestimmung für unmöglich hält, in der zweiten gleich zu Beginn dieses Kapitels mit der Betrachtung über den I n h a l t der absoluten Norm einsetzen kann. Dies ist, unbeschadet der früheren Forderung, sich von Fall zu Fall an der individuellen Bestimmung des einzelnen Zöglings zu orientieren, möglich, weil es sich hier ja um den Inhalt der einen, unwandelbaren, für alle Menschen letztlich verpflichtenden Idee der absoluten Geistigkeit handelt.

Der zweite Hinweis bezieht sich auf den Begriff der K u l t u r. In beiden Auflagen ist Kultur „ein ausgesprochener Menschheitsbegriff"[32], der „nichts anderes als das zusammengefaßte Ziel der sittlichen Arbeit an der gesamten Menschheit"[33] bezeichnet.[1]) Abgesehen von dieser Gleichsetzung mit der maximal geistigen menschlichen Gemeinschaft dient der Begriff der Kultur auch zur Bezeichnung des bereits Realisierten, sowie des gesamten geistigen Gestaltungsprozesses.

---

[1]) Nur ausnahmsweise wird in der zweiten Fassung in späterem Zusammenhang zur Benennung des ideellen Weltzustandes überhaupt einmal der Ausdruck ‚Weltkultur' (88) gebraucht.

Eine dritte Bemerkung ist über den Bedeutungswandel, den die Begriffe Frömmigkeit, religiöses, moralisches und ästhetisches Verhalten durchgemacht haben, am Platze. In der ersten Auflage verhält sich Frömmigkeit zur ‚ethischen' Ueberzeugung im engeren Sinn (die sowohl alles moralische als auch logische als auch ästhetische Verhalten in sich schließt), wie die Anerkennung der Idee zur Vorstellung vom bestimmten Inhalt ihrer Forderungen. In den psychologischen Hauptwerken und damit auch in der zweiten Fassung findet sich diese Unterscheidung nach formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten nicht mehr. Die Frömmigkeit oder Religiosität, die hier mit Geistigkeit gleichgesetzt wird — „sie ist Realisation relativer Geistigkeit, darin zugleich aber Richtung auf absolute Ueberwindung der Selbstsucht, Sehnsucht nach reiner, vollkommener Geistigkeit, Ehrfurcht vor der Norm, dem absoluten Geiste selbst"[34] —, bedeutet einfach Gehorsam gegenüber der absoluten Forderung, umfaßt also sowohl die Frömmigkeit als auch die ‚ethische' Ueberzeugung im früher definierten Sinn, und die Ausdrücke moralisch und ästhetisch dienen nun zur Benennung der beiden Möglichkeiten der Religiosität, sich im Verkehr mit der Welt zu offenbaren. — Zu beachten ist ferner noch — worauf wir nur erst hinweisen —, daß der Begriff G o t t in der zweiten Auflage nicht mehr zu finden, daß nirgends mehr vom „persönlichen Charakter" des schlechthin übermenschlichen Willens, der fordernd an uns herantritt, die Rede ist.

Im weiteren ist die schärfere Fassung des Begriffs der Erziehung zur Kenntnis zu nehmen. — In der ersten Auflage versteht H. unter Erziehung im weitesten Sinn des Wortes j e d e direkte Förderung eines Menschen. Den Begriff der Erziehung auf die innere Förderung des w e r d e n d e n Menschen einzuschränken, scheint ihm deshalb nicht angebracht, weil die Grenze zwischen dem heranwachsenden und dem reifen Menschen nicht genau festzulegen ist. Wie wir gesehen haben, hält H. auch in „Wege und Irrwege" — allerdings unter ausdrücklicher Betonung, daß der heranwachsende Mensch das bevorzugte Objekt der Erziehung sei — an dieser Auffassung fest. — In der zweiten Auflage dagegen wird sie, wenn auch nach wie vor betont wird, daß die Grenze fließend sei, durch die begriffliche Unter-

scheidung von Erziehung und sittlichem Verkehr grundsätzlich preisgegeben. Hier kommt zudem an Stelle der äußern Förderung" der ersten Fassung und an Stelle der „ ‚sozialen Hilfsbereitschaft' " der allgemeinen Methodenlehre zum ersten Mal der Ausdruck „kulturelle Fürsorge" oder einfach „Fürsorge" in Anwendung.

Abschließend sei noch daran erinnert, daß die ausführliche Darlegung der Formen des menschlichen Verhaltens, die sich in der ersten Auflage findet, in der zweiten ganz übergangen wird. Daß und wie das mit der neuen Betrachtungsweise zusammenhängt, haben wir im psychologischen Abriß des letzten Kapitels aufgezeigt.

Das dritte Kapitel befaßt sich mit dem Ziel der Erziehung. — Auf Grund der Besinnung über das letzte Ziel alles sittlichen Verhaltens müßte das Ziel der Erziehung den geistig reifen Menschen fordern, „der in sein persönliches Interesse die Idee der Harmonie alles Einzelnen restlos aufgenommen"[35] und damit die Entwicklung zur „geistigen Reinheit"[36] vollendet hätte. Eine kurze Darlegung zeigt jedoch, daß das „Ziel des vollendeten Einheitsinteresses"[37] nicht einmal vorstellbar, geschweige denn realisierbar ist. Es hat ‚utopischen' Charakter, weil es einen Widerspruch in sich selbst darstellt. Ein Mensch, der nicht seiner Besonderheit, seinem selbstischen Interesse lebte, w ä r e eben kein Sonderwesen mehr; denn Sonderwesen sein heißt, immer zugleich eigenwillig u n d gemeinschaftswillig sein. Daher findet sich auch im geistigsten Einzelwesen stets ein Rest von Selbstsucht. Mag auch die geistige Sehnsucht zuletzt immer auf das Ziel der vollendeten Gemeinschaft aller Einzelnen hinweisen: In der Welt der Einzelwesen ist es als realisiertes undenkbar. „Harmonie und Einzelwesen widersprechen sich ewig."[38] Darum muß aus dem letzten Ziel der Sehnsucht eine R i c h t u n g werden, in welcher alle r e a l e n, das Maximum des Erreichbaren darstellenden Ziele liegen.

Unter Berücksichtigung dieser zweiten Schranke der Möglichkeit sittlicher und speziell pädagogischer Arbeit — die erste besteht darin, „daß sittliche Arbeit nur im Umkreis des Verständlichen möglich ist"[39] — wird Ziel der Erziehung „der einzelne Mensch, welcher auf dem Wege zur vollendeten geistigen Reife das für ihn mögliche Maximum erreicht hätte"[40], während unter dem Menschheits- oder Kulturziel nur das Maximum der menschlichen Gemeinschaft, wie es unlösbar mit dem Maximum der geistigen Reife jedes Einzelnen zusammenhängt, verstanden werden kann. In diesem kulturellen Maximum ist sowohl die B e s t i m m u n g des Individuums als auch die B e s t i m m u n g der Menschheit begriffen. Die Anerkennung der besonderen Bestimmung ist nur auf dem Boden des Gerechtigkeitssinnes des sittlichen Menschen möglich, der kraft seiner „geistigen Liebe"[41] den Einzelnen in seiner relativen Selbstigkeit und

Ungeistigkeit nicht nur zu ertragen, sondern zu achten vermag. Bei aller Betonung der Notwendigkeit der Toleranz ist aber daran festzuhalten, daß jede „faktische Bestimmung"[42] nicht mehr als Stufe sein kann, daß, mit andern Worten, unter allen Umständen das über alle Relativität erhabene absolute Ziel der ungebrochenen Einheit richtunggebend bleiben muß.

Im folgenden befaßt sich H. mit den uns schon bekannten Schwierigkeiten, auf welche die so selbsverständlich klingende Forderung, vom Zögling nicht mehr und nicht weniger zu verlangen, als in seiner Bestimmung liegt, in der pädagogischen Praxis stößt. Die Frage, wie der Erzieher die Bestimmung des Zöglings erkennen könne, wird als in die Methodenlehre gehörig mit dem Hinweis auf „Wege und Irrwege" nur gestreift. Eingehend dagegen wird die Möglichkeit erörtert, „daß das individuelle geistige Maximum und also das Maß der geistigen Möglichkeit beim Einzelnen unter Umständen so tief liegt, daß er auch als maximal Erzogener noch jede auch bescheidene menschliche Gemeinschaft stört"[43]. In allen derartigen Fällen lassen sich die vorhandenen Schwierigkeiten nur dadurch überwinden, daß neben die Erziehung die Fürsorge tritt, welche im Interesse der Aufrechterhaltung einer für die Gesamtkultur förderlichen Sozietät die betreffenden Individuen mit Hilfe von Zwangsmaßnahmen daran hindert, die bestehende Ordnung zu gefährden.

Bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Erzieher und Zögling nimmt H. die Gelegenheit wahr, die Zweideutigkeit der Begriffe: ‚Wille', ‚Wunsch', ‚Glück', ‚Natur' des Zöglings und ‚Wohl der Gesellschaft', in aller Schärfe herauszustellen. — Mit Bezug auf die beiden ersten stellt er fest, daß sowohl der faktische Wille als auch der faktische Wunsch stets partiell geistig und partiell ungeistig ist, und daß deshalb das individuelle Erziehungsziel nur insofern mit Wille und Wunsch des Zöglings übereinstimmt, als darunter „die geistige Entwicklungspotenz"[44], die „Sehnsucht des einheitssüchtigen Geistes"[45] und nicht eine Aeußerung des subjektiven Interesses verstanden wird. — Was den Begriff ‚Natur' (mit dem in der pädagogischen Literatur so viel Unfug getrieben wird) betrifft, weist er nach, daß sich das Ziel nur dann mit der Natur des Zöglings decken kann, wenn damit das bestimmungsgemäße, bessere Ich, nicht aber die ‚bloße Natur' der tatsächlichen Existenz oder gar die ausgesprochene Triebhaftigkeit gemeint ist.[1]) — Auch das gefährliche Wort ‚Glück' darf nur dann in positive Beziehung zum individuellen Erziehungsziel gebracht werden, wenn man darunter das maximal geistige Glück versteht, „das ein Mensch vom besten für ihn erreichbaren Ich aus sucht"[46]. — Nicnt anders stellt sich das Verhältnis von Erziehungsziel und ‚Wohl der Gesellschaft' dar. Aufgabe der Erziehung kann nur sein, den Einzelnen zum geeigneten Glied und zur Stütze derjenigen Gesell-

---

[1]) In der ersten Auflage wird das bessere Ich des Zöglings als sein Wesen in Gegensatz zu seiner ‚Natur', d. h. zu dem, was er ist, gesetzt (97).

schaft heranzubilden, welche die Befriedigung aller geistigen Interessen gewährleistet. Da nun einzig der unvorstell- und unrealisierbare ideelle Endzustand der ‚Weltkultur' diese Bedingung restlos erfüllte, darf das Erziehungsziel grundsätzlich niemals in der Weise formuliert werden, der Zögling sei zum nützlichen Glied der bestehenden Gesellschaftsordnung zu erziehen. — Im Hinblick auf die Notwendigkeit, ständig „in der Richtung auf die schlechthin vollkommene Gesellschaft, also in der Richtung der Gemeinschaft"[47], zu wirken, muß das oben angedeutete Verhältnis zwischen Erziehungsziel und individuellem Glück dahin präzisiert werden, daß auch das maximal geistige Glück des Einzelnen nur insofern verfolgt werden darf, als es die sittliche Notwendigkeit gestattet.

Wie weit das ‚Wohl' der bestehenden Gesellschaft für die Individualerziehung maßgebend sein darf, hängt vom Grad der Geistigkeit der Bestimmung des einzelnen Zöglings ab. Sofern seine Bestimmung über dem Niveau der bestehenden Gesellschaft liegt, ist er zum „Weiter-Führer"[48] berufen. Kann er im besten Fall gerade so weit gebracht werden, daß sein Interesse auf der geistigen Höhe der maßgebenden Gesellschaftsordnung steht, so ist er zum Glied dieser Gesellschaft zu erziehen. Bleibt seine Bestimmung unter dem führenden geistigen Niveau, so hat die Erziehung im Verein mit der Fürsorge ihn in der Weise in die faktische Ordnung einzugliedern, daß er deren Bestand und deren Entwicklung so wenig als möglich stört.

Die Ausführungen dieses dritten Kapitels befassen sich mit Problemen, die im sechsten und siebenten Kapitel der ersten Auflage erörtert werden. Hier tritt nun die neue Betrachtungsweise in aller Deutlichkeit zu Tage. Durch den Hinweis auf den utopischen Charakter des letzten Zieles alles sittlichen Verhaltens gewinnen die früheren Andeutungen über die notwendige Getrübtheit des individuellen Geistes ihre Bestätigung und die, im letzten Kapitel formulierten, bereits als vorläufig erkannten Bestimmungen über die menschliche Pflicht ihre endgültige Gestalt. Ziel der Erziehung ist „der einzelne Mensch, welcher auf dem Wege zur vollendeten geistigen Reife das für ihn mögliche Maximum erreicht hätte"[49]; Menschheits- oder Kulturziel ist das Maximum der menschlichen Gemeinschaft, wie es unlösbar mit dem Maximum der geistigen Reife jedes Einzelnen zusammenhängt. Das letzte Ziel der geistigen Sehnsucht entpuppt sich als ideeller Endzustand. Faktische Bestimmung, reales Ziel kann nur das Maximum des Erreichbaren: die relative Harmonie alles Einzelnen, sein.

In welchem Verhältnis — mit Bezug auf ihren Gehalt näm-

lich — stehen nun diese Definitionen über das Erziehungsziel einerseits, die Bestimmung des Einzelnen und der Menschheit anderseits zu denjenigen der ersten Auflage? Die Antwort auf diese Frage ist im dritten Hauptabschnitt des letzten Kapitels soweit vorbereitet worden, daß sie ohne weitläufige Untersuchung zu geben ist. — Auf den ersten Blick scheint es, als ob die sich entsprechenden Definitionen in ihrem ganzen Umfang miteinander übereinstimmen, als ob also der Zustand der maximal geistigen Reife in jedem Fall der restlosen Hingabe an das Seinsollende im Sinn der individuellen Bestimmung, das Maximum der erreichbaren Kultur ohne weiteres der endgültigen Darstellung der Idee in ihrer menschheitlichen Ausprägung entspreche. Bei näherem Zusehen jedoch zeigt sich, daß eine Gleichsetzung nur unter ganz bestimmten Umständen zu Recht besteht. Unter welchen Umständen wird einsichtig, sobald wir uns an die Bemerkungen über das Verhältnis von individuellem Erziehungsziel und Wohl der bestehenden Gesellschaftsordnung erinnern. Es wurde darauf hingewiesen, daß die maximale Geistigkeit eines erzogenen Menschen über, auf oder unter dem geistigen Niveau der bestehenden Kultur liege. Kann dies auch von der absoluten Bestimmung der ersten Auflage gesagt werden? Die Frage stellen heißt, sie verneinen: Die individuelle Ausprägung der universalen Idee, so wie sie gedacht, so wie sie vom göttlichen Willen intentioniert ist, muß die bestehende, nicht endgültige Darstellung der Idee an Vollkommenheitsgehalt übertreffen; niemals aber kann sie ihr bloß gleichkommen, geschweige denn ihr nachstehen. Eine Gleichsetzung der beiden Arten von Bestimmung ist also höchstens dann statthaft, wenn die maximale Geistigkeit des Einzelnen über dem Niveau der maßgebenden Gesellschaftsordnung steht. Wir sagen höchstens, weil eine Gleichsetzung auch in diesem günstigsten Fall noch nicht unbedingt vollzogen werden darf. Der Grund ist darin zu suchen, daß die beiden Auffassungen von Bestimmung zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen zur Voraussetzung haben: Während H. in der ersten Fassung die absolute Bestimmung des Menschen ohne Rücksicht auf die faktischen Möglichkeiten aus seiner philosophischen Grundüberzeugung ableitet — er soll, dem göttlichen Willen gemäß, seine individuelle Idee, ganz ab-

gesehen davon, ob er als Glied der n o c h unvollkommenen Wirklichkeit dazu fähig ist, auf vollendete Weise zur Darstellung bringen —, orientiert er sich in der zweiten ausschließlich am geistigen Maximum des wirklich vorhandenen, unter Umständen noch so sehr mit Mängeln behafteten Individuums, an der besten Möglichkeit, die es nicht nur erfüllen s o l l, sondern von sich aus auch zu realisieren i m s t a n d e ist. Wir begnügen uns vorderhand mit diesem Hinweis.

Im vierten Kapitel „Die Gesinnung" setzt H. die Untersuchung über das Ziel der Erziehung fort. Da dieses die nach A b s i c h t und A u s f ü h r u n g Wirklichkeit gewordene Bestimmung des Zöglings umfaßt, ergibt sich für die Erziehung die Notwendigkeit, sowohl „den Inbegriff der Absichtlichkeit"[50]: die Gesinnung, als auch „die Fähigkeit, eine Absicht in die ihr entsprechende Tat umzusetzen"[51]: die Tüchtigkeit, auszubilden. Dieser doppelten Aufgabe gemäß zerfällt das e i n e Ziel in die beiden Teilziele der Gesinnungs- und der Tüchtigkeitsbildung.

Die Gesinnungsbildung im ganzen besteht darin, die faktische Gesinnung dem als individuelles Ziel geltenden Ideal der Gesinnung — das noch gar nicht im eigenen Gefühl oder gar im Bewußtsein des Zöglings zu leben braucht; „jedenfalls ist es objektives Ideal für die erzieherische Arbeit"[52] — anzugleichen. Ihr erstes Hauptstück ist die Erziehung zum bestimmungsgemäßen Gewissen.[1])

Im Anschluß an einige allgemeine methodische Ratschläge betont H. nochmals, daß das richtige ‚Lebensideal' trotz seiner Relativität in sich „das p r i n z i p i e l l e Bekenntnis zur geistigen Sehnsucht und also zur geistigen Idee überhaupt"[53] enthält, um schließlich das Ziel der Gewissensbildung in Form des Entschlusses auszudrücken, die Ehrfurcht vor dem Absoluten in aller individuellen Beschränktheit und Unvollkommenheit durch unentwegte Erfüllung seiner bescheidenen Möglichkeit zu bezeugen.

Da das Haben des richtigen Ideals die Durchführung der bestimmungsgemäßen Forderungen noch keineswegs gewährleistet, „ist das notwendige z w e i t e Hauptstück der Gesinnungsbildung ... die Erziehung zur E n e r g i e des Ideals, zur maximalen, im Leben stets ausreichenden geistigen

---

[1]) H. geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch „höchstens in den ersten Jahren seines Lebens" (95), niemals aber während der ganzen Dauer der „pädagogischen Periode" (95), absolut ‚naiv' sei, begründet diese These aber angesichts der Länge des psychologischen Weges, der zu dieser Erkenntnis führt, hier nicht, sondern verweist auf die entsprechenden Ausführungen in der Charakterologie. — Hinzuweisen ist auf die Wendung: „h ö c h s t e n s in den ersten Jahren seines Lebens", womit H. in Uebereinstimmung mit wenigen und im Gegensatz zu zahlreichen Formulierungen im „Charakter" betont, daß psychologische Aussagen über die erste Lebensperiode auch im besten Fall nur Vermutungen sein können.

K r a f t"[54], kurz: Willensbildung. Ihr Ziel ist die geistige, der Gewissensforderung entsprechende Herrschaft des Zöglings über sich selbst. Der nach dieser Seite Erzogene besäße in jedem Lebensmoment „die innere Ueberlegenheit über seine gemeinern Antriebe"[55]; er wäre, der Knechtschaft des minderen Ich entronnen, ‚Meister über sich selbst' und damit der wahrhaft freie Mensch. — Der Feind der rechten Gesinnung darf nicht „unbedingt"[56] in den beiden vitalen Grundinteressen gesehen werden. Jedes Triebinteresse ist zwar auch selbstsüchtig, steht aber zur geistigen Notwendigkeit doch nur insofern im Widerspruch, a l s es am Ich orientiert ist. In dem Maße, wie es dem Menschen gelingt, sein Triebinteresse in den Dienst der überindividuellen Einheit zu stellen, wird dieses, „relativ wenigstens, zum geistigen Interesse"[57] erhoben. Gefährlich sind also nicht die Triebe als solche, sondern lediglich ihre „ungeistige Richtung"[58]. Das Ziel der Willensbildung kann darum nicht in der ‚Ertötung' des Trieblebens, sondern nur in der Beherrschung seiner prinzipiellen Richtung bestehen.

Die Situation des Zöglings, dessen I d e a l bereits die bestimmungsgemäße Gestalt angenommen hätte, ist diejenige des notwendigen „K a m p f e s um die Herrschaft des Ideals im Triebleben, das heißt in den wirklichen Interessen, in der Auseinandersetzung mit der ‚Welt' "[59]. Das Ziel dieses Kampfes, die vollkommene Herrschaft, ist im Zögling „nie ganz"[60] erreicht; „der in dieser Hinsicht ‚fertige' Mensch wäre jedenfalls nicht mehr Objekt der Willensbildung"[61]. — Daraus ergibt sich die pädagogische Notwendigkeit, den Zögling zur erfolgreichen Führung jenes „ständigen inneren Kampfes"[62] zu erziehen. Er muß, im Vertrauen auf den möglichen Erfolg, freudig kämpfen lernen; Kampfstimmung und Kampfesmut sollen so stark sein, daß Mutlosigkeit und Resignation gar nicht aufzukommen vermögen.

Die Entwicklung nimmt nun aber häufig nicht diesen normalen Verlauf. Der Kampf um die bestimmungsgemäße Höhe der Gesinnung k a n n erlahmen. Ein derartiges Nachlassen findet immer in einem zwischen dem besseren und einem minderen Ich geschlossenen Kompromiß seinen Ausdruck. Die unausweichliche Folge jeder durch Resignation in Permanenz erklärten Fehlerhaftigkeit ist ein chronisches Schuldgefühl mit all seinen uns bereits bekannten Begleiterscheinungen.

Wir betrachten diese Ausführungen zunächst insofern, als sie sich auf Fragen beziehen, von denen im siebenten bis neunten Kapitel der ersten Fassung die Rede ist. — Neu ist vor allem, daß innerhalb des einen Erziehungszieles vorerst nicht mehr vier, sondern nur noch zwei Teilziele unterschieden werden. Damit setzt sich ein Einteilungsgesichtspunkt durch, der im Ansatz schon in der ersten Auflage enthalten ist, werden doch dort bereits die ersten beiden Teilziele in das Ziel der „gebildeten Absicht", die beiden andern in dasjenige der „richtigen Ausfüh-

rung" zusammengefaßt. Während beide sich im Aufsatz „Ueber den Sinn der sittlichen Erziehung" (1923) als Gesinnungsbildung und technische Bildung ergänzen, werden sie in der zweiten Fassung Gesinnungs- und Tüchtigkeitsbildung genannt. Durch diese Unterscheidung ist, wie wir gesehen haben, die frühere Gliederung in vier Teilziele nicht etwa preisgegeben; sie ist lediglich in zweite Linie gerückt. Zu bemerken bleibt noch, daß in der zweiten Fassung, im Gegensatz zur ersten und zur Methodenlehre, nicht mehr die Erziehung zum rechten Willen, sondern die Gewissensbildung an erster Stelle steht.

Neu ist natürlich auch, daß die Triebhaftigkeit in den neuen Formulierungen nicht mehr zum Anwalt der individuellen Bestimmung, der normativen Funktion, sondern zum Anwalt der überindividuellen Einheit, dem Geist, in Beziehung gesetzt wird. — Uebereinstimmend mit den früheren Darlegungen wird eingangs betont, daß die Triebe nichts anderes sind als der Inbegriff der vitalen Lebensinteressen überhaupt und daß die Beherrschung in der Beherrschung der prinzipiellen Richtung besteht. Dann kommt H. auf die Gefahren des Trieblebens zu sprechen. Das geschieht durch die Untersuchung des Verhältnisses Triebhaftigkeit-Geistigkeit. Zunächst ist jedes Triebinteresse am Ich orientiert und darum selbstsüchtig. Zur geistigen Notwendigkeit steht es trotzdem nur insofern im Widerspruch, als es selbstsüchtig ist"[63], d. h. als es sich nicht „zum geistigen Interesse erhebt"[64], als ihm nicht die geistmäßige Richtung gegeben werden kann. Dies ist, wie wir wissen, niemals ganz möglich: Die Selbstsucht, „die ungeistige Richtung des Trieblebens"[65], kann immer nur „mehr oder weniger"[66], „relativ wenigstens"[67], überwunden werden. — Diese Einsichten enthalten nichts, was zur früheren Auffassung im Widerspruch stünde. Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß sie zwar mit Bezug auf die Idee der absoluten Geistigkeit, nicht aber mit Bezug auf den Zustand der maximal geistigen Reife, Gültigkeit besitzen. Diesen Zustand allein hatte H. — wenn wir hier vom bereits erwähnten Unterschied einmal absehen — in der ersten Fassung im Auge, als er von der grundsätzlichen Ueberwindung des Zwiespaltes Trieb-Norm, vom harmonischen Menschen, von der ‚schönen Seele' sprach. Wenn sich auch infolge der Neuorien-

tierung derartige Formulierungen in der zweiten Auflage nicht mehr finden, so gilt innerhalb der individuellen Bestimmung die Forderung der „vollkommenen Fähigkeit der Triebbeherrschung in jeder Lage und unter allen Umständen"[68] doch nach wie vor. — Soviel über Fragen, die in beiden Fassungen erörtert werden.

Nun haben wir aber gesehen, daß H. in der zweiten Auflage durch die Darlegung des Kompromisses und seiner Folgen auch bereits auf die Frage der Erfüllbarkeit der Bestimmung zu sprechen kommt. Da diese Frage, die in der ersten Fassung, als ausserhalb der Zielbestimmung stehend, übergangen, in der allgemeinen Methodenlehre dann, als in gewissem Sinn zur Zielfrage gehörig, gestellt und wenn nicht grundsätzlich beantwortet, so doch für die überwiegende Mehrzahl der Menschen definitiv verneint wird, hier weder ihre ausdrückliche Formulierung noch ihre Beantwortung findet, haben wir uns zu überlegen, wie diese Antwort ausfallen muß. — Zu diesem Zwecke fragen wir zunächst: Ist die Tatsache des Erlahmens des Kampfes um die bestimmungsgemäße Höhe der Gesinnung ohne weiteres ein Hinweis darauf, daß die individuelle Bestimmung im früheren Sinn verletzt ist? Und: Bietet die m ö g l i c h e Kompromißlosigkeit des Verhaltens stets die unbedingte Gewähr für die Innehaltung der bestimmungsgemäßen Lebensrichtung?

Die erste Frage ist zu bejahen. Ein vorhandener Kompromiß ist immer Ausdruck des Abgleitens von der Richtung auf die maximale Geistigkeit und damit in jedem Fall auch von der Richtung auf die individuelle Bestimmung im früheren Sinn. Darauf hinzuweisen ist allerdings, daß, da ja mindestens in manchen Fällen unter günstigen Bedingungen eine Auflösung des Kompromisses möglich ist, ein solches Abgleiten nicht endgültig zu sein braucht.

Die zweite Frage dagegen muß verneint werden. Die unbedingte Gewähr dafür, daß eine kompromißlose Lebensführung die Innehaltung der bestimmungsgemäßen Lebensrichtung verbürgt, ist zwar überall dort vorhanden, wo die maximal geistige Reife der früheren individuellen Bestimmung entspricht; sie ist aber nicht gegeben, wo dies nicht zutrifft. In all diesen — wie wir gesehen haben ziemlich häufigen — Fällen besteht ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen dem, was ein Mensch

nach dem Willen Gottes werden soll, und dem, was er, auch unter den günstigsten Verhältnissen, zu werden imstande ist. — H. hat in der allgemeinen Methodenlehre darauf hingewiesen, daß die mangelhafte Anlage auf jedem der vier Teilgebiete liegen könne. Uns interessiert hier nur diejenige Möglichkeit, wo der Defekt als Schranke der Gesinnungsbildung in Erscheinung tritt. Besteht diese Schranke mit Bezug auf die Reinheit des Gewissens und damit notwendig auch mit Bezug auf den Willen, so k a n n die Entwicklung ohne Kompromisse verlaufen; fehlt es dagegen lediglich an der sittlichen Kraft, der klar erkannten „Bestimmung" die Treue zu halten, dann sind Kompromißbildungen, und zwar dauernde, unvermeidlich. Aber gleichgültig, ob die defekte Anlage sich in einem faktischen Kompromiß äußere oder nicht: wo sie vorhanden, ist die Möglichkeitsfrage unter allen Umständen zu verneinen.

Halten wir also fest, daß die Antwort auf die Frage, ob der Mensch seine im Sinn der ersten Fassung verstandene Bestimmung zu erfüllen imstande sei, mit dem Vorhandensein oder Fehlen von Kompromissen nicht ohne weiteres gegeben ist. Die Frage muß, wo dauernde Kompromißbildungen nachzuweisen sind, zwar ausnahmslos verneint werden; sie muß es aber auch dort, wo eine Differenz zwischen der maximal geistigen Reife und der früheren individuellen Bestimmung vorhanden ist, die sich nicht in Form eines faktischen Kompromisses äußert.

Aus der Tatsache, daß H. in den psychologischen Schriften aus dieser Zeit sogar in der Frage, ob die Bildung von Kompromissen notwendig eintreten müsse oder nicht, nicht endgültig Stellung bezieht[1]), ist zu ersehen, in welchem Grade sein Glaube an die Erfüllbarkeit jener — in der zweiten Auflage gar nicht mehr zur Diskussion stehenden — Bestimmung nach den acht Jahren erschüttert ist.

Im fünften und letzten Kapitel „Die Tüchtigkeit" geht der Erörterung des zweiten Teilzieles „eine Präzisierung des Begriffs der Bestimmung und daher eine genauere Fassung des pädagogischen Zieles"[69] vor-

[1]) Es kann nicht genug betont werden, „daß der Kompromiß samt seinen möglichen Folgen nicht notwendig eintreten m u ß oder jedenfalls nicht überall mit der gleichen Ausgesprochenheit eintritt" („D. Ch.", S. 324). Und: Kompromisse sind „vielleicht überall mehr oder weniger realisiert" („D. G. u. d. T.", S. 448).

aus. — An der Bestimmung sind stets zwei Seiten zu unterscheiden: die Reinheit oder Höhe der Geistigkeit einerseits, die Art oder Richtung der kulturellen Leistung — sie kann, wie wir bereits wissen, mehr ästhetisch oder eigentlich moralisch sein — anderseits. Da beide für den in der Entwicklung stehenden Zögling noch v e r ä n d e r l i c h sind, ist zu fragen, wie sich der Erzieher angesichts der Tatsache der Variabilität zu verhalten habe. Die Antwort lautet: Der Erzieher hat zwar für die bestimmunggemäße Gestaltung jeder Entwicklungsstufe einzutreten, darf darüber aber niemals die reife Leistung der d e f i n i t i v e n Bestimmung aus dem Auge verlieren. Der Zögling ist angesichts der möglichen Mannigfaltigkeit der kulturellen Richtung dazu anzuhalten, sich auf diejenigen unter seinen Möglichkeiten zu konzentrieren, bei denen er seine größte Leistungsenergie entfalten kann. Er muß, wenn er nicht auf sämtlichen Gebieten ein Dilettant bleiben will, unter allen Umständen lernen, sich zu beschränken. Nur bei richtiger Auswahl, Konzentration und gesellschaftlicher Anpassung wird er einmal imstande sein, im Sinne der kulturellen Mitarbeit sein Bestes zu leisten. — Erst durch diese Ergänzung ist die Basis für das Verständnis der Tüchtigkeitsbildung geschaffen.

Unter der bestimmungsgemäßen Tüchtigkeit ist die technische Begabung des Individuums verstanden, seinen Idealen „durch adäquates und daher maximal erfolgreiches Tun Ausdruck zu verleihen"[70]. Damit ist nicht nur gesagt, daß jeder Mensch seine p e r s ö n l i c h e Tüchtigkeit zu erstreben habe, sondern auch gegen das falsche Ziel alles hohlen, bestimmungswidrigen Virtuosentums Stellung genommen. Ohne weiteres einleuchtend ist, daß die Tüchtigkeitsbildung von Anfang an in engstem Zusammenhang mit der gesamten Gesinnungsbildung vor sich zu gehen hat. Im Hinblick auf die vorangestellten näheren Ausführungen über die Bestimmung ist zu ergänzen, daß der besonderen Tüchtigkeit jedes Entwicklungsalters zwar Rechnung getragen, letztlich aber doch auf die definitive, erwachsene Form der technischen Befähigung hingearbeitet werden muß. Solange der zukünftige Beruf sich noch nicht deutlich erkennen läßt, ist die Erziehung auf möglichst breite Basis zu stellen; erst allmählich darf die definitive Gestaltung, die individuelle Konzentration und die Anpassung an die Bedürfnisse der Sozietät vollzogen werden.

Nach dieser allgemeinen Bestimmung des Sinnes der Erziehung zur Tüchtigkeit zeigt H., worauf die technische Ausbildung im einzelnen zu achten hat. — Der erste Faktor ist die Arbeitskraft oder Leistungsfähigkeit überhaupt, die Energie der Tat, die ihrerseits von zwei Fähigkeiten abhängig ist: „von der dem Individuum überhaupt zur Verfügung stehenden Lebenskraft und von seiner Fähigkeit über diese Kraft frei zu disponieren"[71]. Dementsprechend verlangt das erste Spezialziel die Pflege der ‚Vitalität' überhaupt, während das zweite freie Verfügbarkeit über diese allgemeine Lebenskraft, reibungslose Dispositionsfähigkeit der physischen und psychischen Organisation fordert. Das Ziel beider läßt sich in der Forderung maximaler G e s u n d h e i t zusammenfassen. Auf diesem Bo-

den arbeiten technische Bildung und Fürsorge Hand in Hand. — Neben der allgemeinen Arbeitsfähigkeit steht die spezifische Ausbildung der allgemeinen Arbeitsorgane, der in den Talenten sich ankündigenden technischen Begabung bis zur bestimmungsgemäßen Geschicklichkeit.

Aber mit der Erziehung zu Gesundheit und Geschicklichkeit ist die technische Bildung als ganze noch nicht erschöpfend gekennzeichnet. Diese beiden Sonderaufgaben müssen durch eine dritte ergänzt werden: die Ausbildung des Urteilsorgans im weitesten Sinn des Wortes. Der Wert der Bewußtseinsfähigkeit besteht, ungeachtet der verschiedenen Bedeutung, die sie für die einzelnen Berufe besitzt, in allen Fällen darin, daß sie die Planbildung ermöglicht. Innerhalb der Urteilsbildung ist der Werturteilsfähigkeit einerseits, „der ‚logischen' Fähigkeit richtiger Tatsachenfeststellung und richtigen Denkens"[72] anderseits besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Das Ziel sowohl des logischen als auch des wertenden Urteils ist die bewußte und nicht mehr bloß gefühlsmäßige Form des Gerechtwerdens gegenüber dem Objekt. Nicht allen Erziehern selbstverständlich zu sein scheint, daß es sich in aller Bewußtheitserziehung um die Ausbildung von Fähigkeiten und nicht mehr um das mehr oder weniger zwangsmäßige Beibringen von fertigen Kenntnissen und Ueberzeugungen handelt.

Im Schlußabschnitt weist H. nochmals mit allem Nachdruck darauf hin, daß Gesinnung und Tüchtigkeit wohl als Teilziele der Erziehung gesondert betrachtet, in der Erziehung selbst aber nur zusammen ins Auge gefaßt und gebildet werden können.

Das letzte Kapitel behandelt die Themata des zehnten und elften Kapitels der ersten Auflage. — Neu ist zunächst die Zusammenfassung der beiden Teilziele im Begriff der Tüchtigkeitsbildung. Auch hier stimmt die Reihenfolge, in der auf die Teilziele eingegangen wird, nicht mit der früheren überein: im Gegensatz zur ersten Fassung geht in der zweiten die Erziehung zu Gesundheit und Geschicklichkeit, also zur Berufstüchtigkeit im früheren Sinn, der Erziehung zur Urteilsfähigkeit voraus. — Die Ausführungen der zweiten Auflage über die Gesundheit enthalten, von der Unterscheidung der zwei Spezialziele abgesehen, keine wesentlichen Neuerungen. Auch das, was allgemein über die Erziehung zur Geschicklichkeit gesagt wird, deckt sich im großen und ganzen mit der früheren Auffassung. Hinzuweisen ist darauf, daß von der künstlerischen Gestaltungsfähigkeit nicht mehr im besonderen die Rede ist. — Nicht anders verhält es sich — wenn wir von den durch die psychologische Neuorientierung bedingten Aenderungen absehen — mit Bezug auf die Urteilsbildung. In beiden Fassungen wird die Erziehung zum

feststellenden und bewertenden Urteil erörtert, und wiederum unterläßt es H. in der zweiten, auf die spezielleren Formen des Symbolurteils und des Schönheitsurteils einzugehen.

Angesichts bestimmter Ausführungen dieses letzten Kapitels ist abschließend noch eine zusammenfassende Bemerkung über das Verhältnis von individueller Entwicklung und maximal geistiger Reife am Platze. Dieses Verhältnis stellt sich nun, unter Berücksichtigung sämtlicher bisheriger Aussagen, folgendermaßen dar: Mit dem Ende der Entwicklungszeit ist, eine ‚normale' Entwicklung vorausgesetzt, die definitive Bestimmung, d. h. sowohl die maximal geistige Reife als auch die endgültige Leistungsfähigkeit, erreicht. Der Mensch, welcher sich ‚normal' entwickelt, erfüllt die besonderen Bestimmungen sämtlicher Lebensperioden (frühe Kindheit, erste Erregungszeit, Latenzzeit, Pubertät). Da die normative Energie nicht von Anfang an in der der Bestimmung gemäßen Stärke vorhanden ist — H. spricht von einem natürlichen Erwachen der Kritik zu Beginn der ersten Erregungszeit und von einem Aufflammen der idealen Tendenzen in der Pubertät — „braucht", genau genommen muß es heißen, k a n n die Bestimmung in ihrer maximalen Geistigkeit gar nicht von Anfang an im Gefühl oder gar im Bewußtsein des heranwachsenden Menschen vorhanden sein. Dieser muß, auch im günstigsten Fall, im Laufe der Entwicklung erst in die beste in ihm angelegte Möglichkeit hineinwachsen. — Auf die Art und Weise, wie sich die Lebensgeschichte unter Voraussetzung einer nicht-normalen Entwicklung gestaltet, brauchen wir nicht mehr zurückzukommen.

Damit ist der Gedankengang der zweiten Fassung wiedergegeben und der Vergleich in den Hauptpunkten durchgeführt. — Fassen wir abschließend das, was H. in der Zwischenzeit „dazu gelernt" hat, in aller Kürze zusammen: Im Zentrum steht, alle Stellungnahme im einzelnen bestimmend, seine damalige Grundüberzeugung. Obschon sie nach wie vor ein Bekenntnis zu dem eine sittliche Weltordnung postulierenden „geistigen Idealismus" ist, unterscheidet sie sich vom früheren Standpunkt doch in mancher Hinsicht. In erster Linie ist die neue, ausschließlich auf den wirklich vorhandenen Möglichkeiten des In-

dividuums fußende Auffassung der Bestimmung und der sich daraus ergebenden Formulierung des Erziehungszieles mit den Ergänzungen über dessen Verhältnis zur ‚Natur' des Zöglings, zum individuellen Glück, zur bestehenden Gesellschaftsordnung, zu nennen. Ausdruck der Neuorientierung ist zweitens die vertiefte Betrachtung der menschlichen Grundfunktionen, deren Auswirkungen wir auf Schritt und Tritt begegnet sind. Durch die Neuorientierung bedingt ist drittens auch die Art und Weise wie die Möglichkeitsfrage erörtert wird. Daß sie in ihrer früheren Gestalt in der zweiten Fassung überhaupt nicht mehr zur Diskussion steht, wurde bereits nachgewiesen. Dabei hat sich gezeigt, daß sie auch in ihrer neuen Gestalt, als Frage, ob der Mensch imstande sei, seine Bestimmung im Sinne der maximal geistigen Reife zu erfüllen, nicht endgültig entschieden wird. — Weniger wichtig für die Gesamtentwicklung H's als die drei genannten Punkte sind die schärfere Fassung des Begriffs der Erziehung, die andersartige Gliederung in Teilziele, der Bedeutungswandel, den der Begriff Frömmigkeit durchgemacht hat, und all die andern im Lauf der Untersuchung herausgestellten Abweichungen und Ergänzungen. Wir brauchen an dieser Stelle nicht mehr darauf einzutreten.

Noch zu einer Bemerkung Anlaß dagegen gibt uns die bereits erwähnte Tatsache, daß in der zweiten Auflage nirgends von Gott die Rede ist. Sie leitet zum letzten Teil unserer Aufgabe über, zur Beantwortung der Frage, ob und wie weit die am Schluß des letzten Kapitels angedeuteten ungelösten Probleme in der dritten pädagogischen Hauptschrift ihre Lösung finden.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß in der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung" gerade diejenigen Fragen im Vordergrund stehen, welche in den psychologischen Hauptschriften nicht oder kaum zur Sprache kommen, daß aber auch das Umgekehrte gilt. Während in den letzteren ausführlich von Gott und von der Frömmigkeit die Rede ist, liegt dort das Schwergewicht auf der Erörterung des Sinnes und der Bestimmung des menschlichen Lebens; nur ganz nebenbei wird die Frömmigkeit als „Realisation relativer Geistigkeit"[73], darin zugleich aber als

„Ehrfurcht vor der Norm, dem absoluten Geiste selbst"[74], bestimmt; der Begriff Gott findet sich, wie wir gesehen haben, überhaupt nirgends.

Man sollte nun meinen, es müsse an Hand der sich ergänzenden Ausführungen eine eindeutige Bestimmung der damaligen Grundüberzeugung H's möglich sein. Wir haben zu zeigen, daß dies in der Tat in einem gewissen Sinn der Fall ist, daß das Ergebnis aber gerade durch den letztgenannten Ausfall in Frage gestellt wird.

Die von H. in jenen Jahren vertretene philosophische Ueberzeugung kann, mit Bezug auf ihren Gehalt jedenfalls, nur lauten: Gott, die unbedingte Autorität, die absolute Geistigkeit, tritt im Normerlebnis als Subjekt des absoluten Anspruchs an den Menschen heran und fordert von ihm die Verwirklichung der in ihm angelegten Möglichkeit der maximal geistigen Reife. Nicht mehr, aber auch nicht weniger! Wir wissen — heißt es in der Schlußbetrachtung der zweiten Auflage des „Ziel der Erziehung" — „daß dasjenige, was aller Existenz Sinn und Würde verleiht, noch jenseits aller kulturellen Möglichkeit liegt, so daß, was wir wirklich wollen können, auch im besten Fall nur unvollkommener Ausdruck der in allem guten Willen liegenden Sehnsucht nach einem mehr als Wirklichen ist. Aber wenn wir uns so der Vorläufigkeit aller unserer Bestrebungen und sogar unserer besten Absichten bewußt sind, so wissen wir doch nicht minder klar, daß wir in der rechten Richtung arbeiten, und das muß uns genügen."[75] Es muß uns genügen, weil die Realisierung der besten Möglichkeit auch Gott genügt, weil darin ja Sinn und Bestimmung des Einzelnen sowohl als auch der Menschheit als ganzer beschlossen liegt. Es entspricht dem göttlichen Willen, daß L e b e n ist; aber es soll b e s t i m m u n g s g e m ä ß e s , s i n n h a f t e s Leben sein! Diese letzte Forderung gilt unbedingt; sie gilt auch angesichts der Tatsache des häufigen Abgleitens von der Lebenslinie, der mehr als normalen Trübung, der Kompromißbildung.

Aus dieser Darlegung geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß die am Schluß des letzten Kapitels in konsequenter Weiterführung der bisherigen Entwicklung versuchte, aber schon dort als nicht zutreffend abgelehnte Bestimmung der damaligen

Grundüberzeugung H's wirklich nicht zu Recht besteht. Nicht stellt Gott, wie dort vermutet wurde, eine Forderung auf, welche die Kräfte des Individuums in jedem, auch im besten Falle übersteigt. Nicht steht, auch nicht vom menschlichen Standpunkt aus gesehen, dem göttlichen Heilsplan ein grundsätzliches Hindernis entgegen. Nicht kann der Sinn des Lebens darin liegen, eine utopische Zielsetzung realisieren zu müssen. Die Neuorientierung geht zu sehr in die Tiefe, als daß man durch folgerichtiges Weiterdenken der bisherigen Thesen zur Einsicht in die unausgesprochene, letzte Ueberzeugung H's gelangen könnte.

Geht auch jener Versuch als ganzer am Ziel vorbei so besitzen doch einzelne der gemachten Feststellungen auch jetzt noch Gültigkeit. Wir denken an die Aussagen über Gott und sein Verhältnis zur Welt. Nach wie vor drängt sich die Frage auf: Wie ist es möglich, daß Gott, der Inbegriff der absoluten Geistigkeit, das seinem Willen diametral entgegengesetzte Prinzip der Ungeistigkeit wirksam werden lassen konnte? Und wiederum kann nur eine Antwort gegeben werden, die, wenigstens von dem h i e r vertretenen religiösen Standpunkt aus, durchaus unbefriedigend ist.

Aber nun stehen wir ja vor der Tatsache, daß in der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung" von Gott und vom göttlichen Willen an keiner Stelle mehr die Rede ist. Dadurch wird die Frage zwar nicht ausdrücklich gestellt; aber das hindert nicht, daß sie für uns, die wir die Gesamtentwicklung im Auge haben, nicht trotzdem besteht und — bestehen bleibt. So hat dieser Ausfall also zur Folge, daß auch unser zweiter Versuch einer e i n d e u t i g e n Bestimmung der in diesen Jahren vertretenen Grundüberzeugung H's nicht restlos durchgeführt werden kann. Es bleibt trotz der Klarheit des Gedankenganges eine Lücke; die Neuorientierung kommt — sowenig wie in einer der psychologischen Hauptschriften — auch in der zweiten Auflage des „Ziel der Erziehung" nicht in ihrem ganzen Umfang zur Darstellung.

Fragen wir nach den Gründen, warum H. seine Auffassung über Sinn und Bestimmung des Lebens in keiner der Schriften aus den Jahren 1921—25 in der früheren Geschlossenheit darlegt, so steht die Vermutung im Vordergrund, es seien in erster

Linie durch eine allmähliche, aber ununterbrochene Wandlung der philosophischen Grundüberzeugung bedingte, ungelöste Probleme, die ihn daran hindern. Blicken wir auf die weitere Entwicklung, so werden diese Schriften zu Dokumenten einer ausgesprochenen Uebergangszeit, einer Epoche nämlich, in der sich die vielleicht größte Wandlung H's vorbereitet: die Ueberwindung der bereits im Aufsatz „Die Erziehung zum Schönen" (1908) im Ansatz vorhandenen, in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe und in den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken ausführlich dargestellten idealistisch-moralistischen Grundüberzeguung. Diese Ueberwindung wird im dritten Hauptteil: Die Periode der religiösen Philosophie (1926—1932), im Zentrum unseres Interesses stehen.

Zum Schluß noch ein Wort über den auf Wunsch der Schriftleitung der „Pädagogischen Warte" im Jahre 1925 verfaßten Ueberblick H's über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen, auf den wir in den bisherigen Ausführungen schon wiederholt Bezug genommen haben. — In unserem Zusammenhang interessiert uns einzig die Charakteristik der pädagogischen Arbeiten. H. geht auf die zweite Fassung des „Ziel der Erziehung", die allgemeine Methodenlehre und „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" ein. Die erste Auflage des „Ziel der Erziehung" wird zwar im Verzeichnis der Schriften aufgeführt, bleibt jedoch in der Darlegung unberücksichtigt.

Hinsichtlich der Zielbestimmung begnügen wir uns damit, aufzuzeigen, wie H. zur endgültigen Definition des Erziehungszieles gelangt. Zunächst bestimmt er das aller Gestaltung notwendig vorschwebende Ziel als Zustand der „Ueberwundenheit aller Subjektivität in der Einheit des Besonderen"[76] — ein Zustand, der, wie wir wissen, nicht nur unrealisierbar, sondern auch unvorstellbar ist. „Dies ist nun allerdings das ideale oder absolute Ziel — heißt es weiter. In Wirklichkeit relativiert es sich notwendig durch die Tatsache der mehr oder weniger beschränkten Erziehbarkeit des Einzelnen. Nicht jeder Zögling ist fähig, jene individuelle Vollkommenheit zu erreichen."[77] Nicht jeder Zögling! Individuelle Vollkommenheit! Der aufmerksame Leser stutzt. Er kann aber gleich zustimmen, wenn er anschlies-

send den Satz liest: „Die mögliche Entwicklung wird für jeden bei einem bestimmten Grade relativer Vollkommenheit — immer im Sinn unseres Zieles — stehen bleiben"[78], und in den weiteren Ausführungen die Ueberzeugung bestätigt findet, daß mit dem tatsächlich zu erstrebenden Erziehungsziel immer nur das „Maximum jener Eignung zur Repräsentation der Einheits-Idee"[79] gemeint sei. — Neu in diesem Ueberblick ist, daß innerhalb des individuellen Charakters jedes konkreten Erziehungszieles eine quantitative und eine qualitative Seite unterschieden wird, eine Unterscheidung, die dann auch in der endgültigen Umschreibung des Erziehungszieles deutlich zum Ausdruck kommt: „Jeder Zögling soll dazu erzogen werden, durch sein Verhalten auf seine persönliche Weise und nach seiner ganzen Möglichkeit der Idee der Einheit zu dienen"[80].

Die knappe Zusammenfassung über die allgemeine Methodenlehre und das Buch „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" geben zu keinen weiteren Bemerkungen mehr Anlaß.[1])

---

[1]) Anmerkungsweise sei in aller Kürze auf zwei — zwar später erschienene, sachlich sich aber mit den bisher besprochenen Schriften befassende — Arbeiten über H. hingewiesen. Es handelt sich um das Buch „Der Weg zum freien Menschen" von Dr. J. Schweizer (1927) und um den Aufsatz über Häberlin in E. Saupes „Deutsche Pädagogen der Neuzeit" (1929).

Die Arbeit Schweizers stellt, wie der Untertitel anzeigt, eine „kurze Einführung in die Psychologie und Pädagogik Paul Häberlins" dar. Der Verfasser versteht es ausgezeichnet, die wichtigsten Einsichten der Schriften aus den Jahren 1917—25 in einem in leicht faßlicher Sprache geschriebenen Abriß zusammenzufassen. Der Aufgabe einer Einführung entsprechend verzichtet er darauf, Wandlungen nachzuweisen. Schweizers Querschnitt durch das pädagogisch-psychologische Schaffen H's aus dieser Zeit und unser pädagogisch orientierter Versuch eines Längsschnittes durch das Gesamtwerk ergänzen sich also aufs beste.

Saupe gibt in seinem Aufsatz — von der Heranziehung des H'schen Berichtes (1925) und der Einführung Schweizers abgesehen — im wesentlichen einen Ueberblick über die beiden ersten pädagogischen Hauptschriften. Diese Beschränkung, die bei Schweizer, der es versteht, die damalige Ueberzeugung H's in den letzten Formulierungen zusammenzufassen, als notwendig erscheint, wird bei Saupe deutlich als Mangel empfunden. Seine Würdigung ist zweifellos aus einer weit geringeren Vertrautheit mit dem Werk H's geschrieben. Als erste Einführung in die damalige Auffassung der Erziehung leistet jedoch auch dieser Abriß seinen Dienst.

III. TEIL

Die Periode der religiösen Philosophie

(1926—32)

1. Die philosophischen Schriften aus den Jahren 1926—32

In diesem Kapitel haben wir uns, wie bereits angekündigt, mit der vielleicht tiefgreifendsten Wandlung in der Gesamtentwicklung H's zu befassen: der Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung. Wir suchen unsere Aufgabe in der Weise zu lösen, daß wir nacheinander auf die wichtigsten philosophischen Schriften aus dieser Zeit, vor allem auf die drei Werke: „Das Gute" (1926), „Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927) und „Allgemeine Aesthetik" (1929), eintreten, deren Hauptergebnisse — wenigstens soweit sie für uns von Bedeutung sind — je in einem knappen Abriß zusammenfassen, um sie hierauf mit den früheren Auffassungen zu vergleichen. Der Nachweis der Wandlungen an Hand der pädagogischen Schriften dieser Jahre wird dann im nächsten Kapitel erfolgen.

Die philosophischen Schriften der zweiten Gruppe — so wollen wir sie abkürzend bezeichnen — unterscheiden sich dadurch von denjenigen der ersten, daß sie nicht mehr bloß das Fundament für das philosophische Gebäude legen, sondern dieses auch errichten. Die pädagogischen Schriften aus dieser Zeit ihrerseits sind dadurch allgemein zu kennzeichnen, daß keine von ihnen den philosophischen Standpunkt H's so ausführlich und geschlossen zur Darstellung bringt, wie das bei den früheren der Fall ist.

Zunächst wenden wir uns der Schrift über „Das Gute" (1926), dem ersten Hauptwerk der zweiten Gruppe, zu. H. erörtert in ihm das Grundproblem der praktischen Philosophie, damit zugleich das erste Problem der Philosophie überhaupt, das Urproblem des Lebens. — Von den sechs Teilen, aus denen das Buch besteht, haben wir uns mit dem ersten „Das Problem", dem fünften „Die Lösung" und dem sechsten „Das richtige Leben" näher zu beschäftigen; die drei übrigen, eine systematische Darstellung und Kritik aller falschen Lösungsversuche enthaltenden Teile ziehen wir nur insofern heran,

als zum Verständnis der neuen und zur Beurteilung der früheren Grundüberzeugungen nötig ist.

Die Hauptgedanken des ersten Teils „Das Problem" fassen wir wie folgt zusammen. — Das Leben ist durch und durch problematisch. Kraft unseres Einheitswillens sehnen wir uns nach dem Zustand der Ueberwundenheit aller Gegensätze; kraft unseres Ichwillens betonen wir die Auseinandergesetztheit. Wir wollen, was wir zugleich auch nicht wollen; wir hangen an dem, was wir jederzeit auch verneinen. Darum ist alles zweideutig: unsere ‚Freiheit', unsere ‚Liebe', unsere ‚Güte', unser ‚Glück' unsere Kultur, ja selbst unsere Religion. Unser Leben ist ein lebendiger Widerspruch.

Zufolge unserer Sehnsucht nach Eindeutigkeit wird uns dieser Widerspruch zum Erlebnis, zum Problem. Nicht alle Menschen wissen um die Zweideutigkeit ihres Lebens; aber alle spüren sie: völlige Naivität ist ein Wunschbild der Phantasie. Je stärker der Einheitswille ist in uns, desto schmerzlicher ist auch das Erlebnis der Unganzheit, desto brennender das Problem. Wäre es rein, so würde, ohne Parteinahme für die eine oder andere der gegnerischen Positionen, lediglich der ungelöste Gegensatz als solcher peinlich empfunden. Aber wir sind zu dieser Reinheit nicht fähig: Immer steckt im Problemerlebnis eine leise Feindschaft gegen die Subjektivität, immer aber auch die leise Hoffnung, in der erstrebten Einheit auch noch subjektiv auf die Rechnung zu kommen. „So ist der Mensch. Er will über den Widerspruch hinauskommen, aber in diesem Streben bekräftigt er doch wieder, lauter oder leiser, eben den Widerspruch."[1]

Kann das Problem nicht als reines ‚gehabt', so kann es doch als reines gedacht werden. Hält man es sich in seiner vollen Bedeutung vor Augen, so sieht man, daß es nicht nur „die persönliche Erlebnisform der Problematik des universalen Lebens"[2] ist, sondern darüber hinaus immer auch als Problem aller Sonderexistenz empfunden wird. In seiner endgültigen Fassung kann es daher nur lauten: Wie ist eindeutiges Leben als universales, wie ist eine Welt von Individuen als einheitliche, wie ist harmonische Individualität, vollkommene Gemeinschaft aller Individuen möglich? Man sieht, das Problem fragt nach dem richtigen Leben; es „will Richtigkeit nicht anders denn als Sein im Dasein"[3]. Behauptete Richtigkeit ist behauptete Lösung in einem bestimmten Lebensmoment; „Richtigkeit als Idee aber ist der ewige Anspruch der Lösung überhaupt, der Anspruch objektiv notwendiger Erlösung des Lebens aus seiner Zweideutigkeit und also aus seiner Disharmonie"[4].

Das Lebensproblem kann nur durch ‚praktische' Gestaltung des inneren oder äußeren Lebens gelöst werden. Da die Versuche, durch intuitives und impulsives Handeln zum Ziel zu gelangen, sehr häufig mißlingen, wird die stets aufs neue enttäuschte Sehnsucht dazu getrieben,

die Realisierung dieses Zieles in einer Vorschau vorwegzunehmen. Solche Bewußtheit ist nicht für das Haben des Problems, wohl aber für die Planbildung nötig. — Den beiden Möglichkeiten des Bewußtseins entsprechend kann die Vorstellung des Zieles und unserer Situation auf zwei Arten erfolgen: verleiht das symbolbildende Bewußtsein der Problemstimmung „bildhaften, dramatischen, ästhetischen Ausdruck"[5], so handelt es sich um Mythologie; bemächtigt sich das zweckhafte Bewußtsein der Problemstimmung, so entsteht Philosophie.

Philosophie ist der Weg, auf dem der bewußte Mensch die Lösung des Problems verfolgt. Als gedanklich-zweckhafte Schau ist sie der Inbegriff der theoretischen Kultur.[1]) Ihr einziges Problem ist groß genug, „um in sich alle Fragen der Metaphysik wie der Kritik, der Ethik wie der Aesthetik und der Logik zu fassen"[6]. — Reinheit der Lösung ist in philosophischer Schau prinzipiell möglich. Da der Selbsterkenntnis sehr viele Hindernisse im Wege stehen, sind Scheinlösungen die Regel. Das Problem wird um so schärfer erfaßt, je bedeutsamer das Erlebnis und je größer die Bewußtseinsbegabung ist. — Die Lösung braucht nicht unbedingt durch die Vermittlung der Philosophie gefunden zu werden. Richtiges Leben entfaltet sich ohne Theorie unter Umständen viel besser und reiner (Energieaufwand der Philosophie, Tücke des Bewußtseins). Philosophie ist, als Besinnung zwischen Gefühl und Tat, immer nur etwas Vorläufiges: Vorbereitung aller praktischen Kultur. Darum ist sie auch niemals berufen, an deren Stelle zu treten. Sie kann ihre Wahrheit überhaupt nicht anders als „im religiösen, sittlichen, ästhetischen Leben"[7] leben.

Die Lösung des Lebensproblems verlangt eine doppelte Vorschau: Einsicht in die Harmonie der Wirklichkeit sowohl unter universalem als auch individuellem Aspekt. Sucht Philosophie den Sinn der Welt, so ist sie Kosmologie oder Ontologie, fragt sie nach dem Sinn des individuellen Lebens, so ist sie Ideologie oder Ethik im weitesten Sinn des Wortes. — Der Verlauf der Besinnung ist in formaler Hinsicht hier wie dort derselbe. Bei ontologischer Fragestellung gebiert die philosophische Besinnung zunächst als Gegensatz zur tatsächlichen Welt „die Idee der vollkommenen Welt, die sie nun schauen will. Dies Verlangen treibt sie wiederum zurück zur tatsächlichen Welt im Interesse, das im Problem Gegenwärtige vollkommen auszuschöpfen, zugleich aber, in Erinnerung an die Idee der Vollkommenheit, mit dem vorwärtsschauenden Interesse, im Tatsächlichen die Möglichkeit des Vollkommenen zu entdecken... Aus Zielidee und Tatsachenbild wird die Vorstellung des ‚Ueberganges', der Verbindung oder des Verhältnisses geboren. Die Welt ist unvollkommen, aber mit derselben Notwendigkeit,

---

[1]) „Man wird gegen diese Feststellung nicht einwenden, daß doch zur theoretischen Kultur neben der Philosophie auch die empirische Wissenschaft gehöre. Oder man müßte dann verkennen, daß empirische Wissenschaft, sofern immer sie Wahrheit sucht, philosophisch ist, und daß alle ihre Probleme nur aus dem Lebensproblem in seiner philosophischen Gestalt verständlich werden" (58/59).

mit welcher Vollkommenheit gefordert ist, ist auch die Möglichkeit dazu gefordert."[8] Auf Grund dieses Glaubens an die vollkommene Wirklichkeit sucht Philosophie in theoretischer Schau „den Uebergang zu konstruieren"[9]. — Wird nach dem Sinn des individuellen Lebens gefragt, so treibt die Idee der in sich gefriedeten Persönlichkeit, die hier geschaut werden will, zum tatsächlichen Individuum mit seiner Problematik zurück; aber auch hier wird die Tatsächlichkeit nicht um ihrer selbst, sondern „um der in ihr geglaubten Vollkommenheitsmöglichkeiten willen"[10] gesucht.

Philosophie ist eine theoretische Angelegenheit. Innerhalb der erkennenden Haltung als solcher jedoch steht die Ontologie, als theoretisch-schauende, der Ideologie, als praktisch-fordernder, gegenüber. In der vollkommenen Uebereinstimmung dieser beiden Betrachtungsweisen — die nicht nur getrennt werden können, sondern müssen — vollendet sich Philosophie: „die philosophische Wahrheit ist eine nach ihrem ontologischen und ihrem ideologisch-ethischen Ausdruck"[11]. Alles kann — braucht aber nicht — auf zwei Arten gesagt werden. — Hinsichtlich der beiden Betrachtungsweisen gibt es zwar keine sachliche, wohl aber eine psychologisch bedingte Priorität. Da immer das schmerzliche Erleben der eigenen Zweideutigkeit am Anfang steht, „rechtfertigt, ja gebietet es sich"[12], mit der Erörterung der Frage nach dem Sinn des individuellen Lebens zu beginnen. Alle Ideologie kann sich von vornherein nur in den Formen menschlicher Selbstschau bewegen. Weil aber das rechte Leben, auch wenn es im Bilde des Menschen vorgestellt ist, immer als rechtes Individualleben überhaupt gedacht ist, besitzt diese Selbstschau trotzdem universalen Charakter.

Philosophie als ganze fragt nicht nur nach dem Prinzip des richtigen Lebens, sondern auch nach seiner Anwendung im konkreten Fall; sie scheidet sich insofern in reine und angewandte. Das vorliegende Buch handelt lediglich vom Prinzip des richtigen Individuallebens, ist also reine Ideologie. Ihr Problem „ist am kürzesten als Problem des Guten zu bezeichnen"[13]. Es ist zugleich das Problem des individuellen Glükkes, wenn man unter Glück nicht „eine noch von gegensätzlichem Interesse bestrittene und daher bedingte Befriedigung"[14] versteht, sondern „jenen unbedingten Frieden, der über alles Bedauern und alle Scham erhaben ist"[15]. — Soviel über den ersten Hauptabschnitt „Das Problem".

In der nun folgenden systematischen Darstellung und Kritik der falschen Problemlösungen unterscheidet H. drei Gruppen. — In der ersten faßt er die Kompromißethik, den Eudämonismus, gewisse Formen der Güter- und Fortschrittsethik unter dem Begriff „naive Philosophie" zusammen. Naiv nennt er diese Lösungen deshalb, weil sie, infolge der Lahmheit ihres Problemerlebnisses, eher in die Richtung der Naivität als in diejenige der kritischen Haltung weisen. Das naiv empfundene Problem lautet nicht „auf Einheit gegensätzlicher Mächte, sondern auf Vereinigung relativ divergierender Ansprüche"[16]. Darum kennt naive

Philosophie auch keine andere Lösung als den zum Grundsatz erhobenen Kompromiß. Das Zeichen der Halbheit, der inneren Widersprüchlichkeit, ist denn auch an allen ihren Produkten nachzuweisen.

Zur zweiten, „Radikalismus" betitelten Gruppe gehören sämtliche rigoristischen, kritizistischen, formalistischen und moralistischen Lösungsversuche. Sie haben alle das intensive, jeden Kompromiß ablehnende Erlebnis der Problematik zur Voraussetzung. Trotzdem handelt es sich um Scheinlösungen. Der Radikalismus führt deshalb in die Irre, weil er das Problem des Guten, welches dank der Einsicht, daß lediglich der individuelle Sonderanspruch der Ueberwindung des Gegensatzes Widerstand leistet, zum Problem des unerlösten Ichwillens geworden ist, durch grundsätzliche Elimination der Subjektivität zu lösen sucht. Diese intolerante Haltung ist der deutlichste Beleg dafür, daß er sich noch nicht über „das streitende Einheitsinteresse"[17] zu erheben vermag, daß in seiner Geistigkeit selbst noch ein Quantum unerlöster Subjektivität steckt.

Die dritte Gruppe umfaßt die unzureichenden Reaktionen gegen diesen lebensfeindlichen Radikalismus: den Skeptizismus, den subjektivistischen Radikalismus, den Relativismus und die abergläubische Erlösungs-‚philosophie'. Ihnen allen gemeinsam ist die Verzweiflung am Problem; es handelt sich um ausgesprochen „desperate Philosophie".

Auf diesen kritischen Ueberblick folgt im fünften Hauptabschnitt die Darlegung der richtigen Lösung des Lebensproblems. — Die richtige Lösung kann nicht in der Beseitigung der Problematik, sondern nur in der Ueberwindung ihrer Problembedeutung bestehen. Diese Ueberwindung setzt eine neue Einstellung zum Urschicksal der Individuation voraus. — Bis jetzt war von „zwei ‚Stufen' der Aktivierung des Einheitswillens"[18] die Rede: Insofern er nicht will, was die Subjektivität will, schafft er die Problematik; insofern er als reinerer Einheitswille nicht diesen Gegensatz, sondern die Versöhnung will, schafft er das Problem. Die höchste Stufe ist damit noch nicht erreicht. Erst im Streben, das Problem zu lösen, drängt die noch bedingte, leidenschaffende Form des Einheitswillens über sich selbst hinaus zur unbedingten Reinheit. Die Frage lautet nun: „Wie ist es möglich, das Problem selber zu überwinden? Wie ist es möglich, zu mir selber und zu meinem Urschicksal Ja zu sagen? Wie ist es möglich, nicht mehr an meiner Zwiespältigkeit zu leiden?"[19] Es ist die Frage nach der rechten Einstellung als Grundsatz.

Wir hätten die rechte Einstellung, wenn unsere Einheitsgesinnung unbedingt wäre. Kann sie es sein? Kann eine Gesinnung zugleich individueller Wille und unbedingter Einheitswille sein? Die Frage stellen, heißt sie verneinen: „So lange wir Individuen sind, haben wir nicht nur die Problematik, sondern auch das Problem"[20]; Befangenheit im Gegensatz ist vom individuellen Leben nicht zu trennen; „absoluter Einheitswille (Nichtbefangenheit) kann nicht Sache des Individuums sein"[21]. So scheint das Problem unlösbar.

Es ist aber nicht unlösbar! Denn dem, der das Problem in seiner unerbittlichen Schärfe faßt, geht eine große Gewißheit auf: „Wir wissen jetzt, daß es eine Instanz gibt, die zu unserer Zweideutigkeit nicht Nein sondern Ja sagt. Der absolute, unbedingte, reine Einheitswille ist diese Instanz."[22] — „Aber ist dieser Wille? Ja, er ist, und das ist das Gewisseste von allem, was wir wissen. Er ist nicht unser Wille, unser Wille ist bedingt. Aber weil er bedingter Einheitswille ist, weist er über sich selbst hinaus zum unbedingten Willen: er strebt zu ihm hin und ist seine Offenbarung in uns, den bedingten Individuen. Bedingter Einheitswille wäre nicht möglich ohne unbedingten Einheitswillen."[23] Er ist das absolut Notwendige. — Wo objektive Notwendigkeit der Ueberzeugung ist, ist Wahrheit. „Der absolute Einheitswille ist also in Wahrheit"[24]; es gibt kein absolutes Sein außer ihm. Weil er in Wahrheit ist, ist er nicht ‚in Wirklichkeit'. „Wirklichkeit ist der Schatten des Seins, aber nicht das Sein."[25] Sie wäre nicht, „wenn nicht in der Zersplitterung die Einheit waltete, der Wille, der das Einzelne zum Ganzen zusammenfaßt, obschon dies Einzelne nur bedingt Ganzes sein will"[26].

Es ist also absolut Ja gesagt „zur Individualität mit ihrem Urschicksal. Absolut Ja gesagt, unbedingt, in Ewigkeit und in Wahrheit... Wir sollen unser Schicksal haben, wir sollen in unserem Interesse zwiefach orientiert sein, wir sollen in der Antinomie und in der Zwiespältigkeit leben, wir sollen in unserem Einheitswillen bedingt sein, wir sollen diesen bedingten Willen haben, und wir sollen unsere Subjektivität haben, die zu jenem Willen im Gegensatz steht. Wir sollen so sein, wie wir sind, nämlich wirkliche, bedingte Wesen."[27] — „Und wenn nun durch den unbedingten, ewigen Willen unsere Doppelnatur sanktioniert ist, ist es da nicht ein wenig kleinlich, mit unserem bedingten, also endlichen Willen sie abzulehnen? Es ist mehr als kleinlich, es ist Verrat an der Idee alles Einheitswillens, auch des bedingten."[28] So wird aus dem Problem „der wehleidige Protest gegen das, was wir sind und sein sollen"[29]: „eine durchschaute Schwachheit"[30].

Der rechte Glaube ist zwar selbstverständlich an sich, aber „doch nicht ganz selbstverständlich für uns"[31], denn er untersteht der ständigen Anfechtung durch unsere Subjektivität sowohl als auch durch den problemschaffenden Kleinglauben. Unser Glaube ist auch im besten Fall immer noch bedingter, d. h. angefochtener Wille: „Er ist der Wurf des Geistes über die Bedingtheit hinaus, das Segel der Sehnsucht, welches unser Schiff mit sich zieht in der Richtung des Unbedingten. Er ist die ausgestreckte Hand, mit der wir das Unbedingte tastend ergreifen und an der wir uns von ihm leiten und ziehen lassen. Er ist die höchste Steigerung unseres bedingten Einheitswillens gegen die Unbedingtheit zu."[32] Er ist die festgehaltene Gewißheit Gottes. — „Wir sprechen das Wort hier nicht ohne Widerstreben aus. Nicht weil der Glaube selbst uns daran hinderte; der Glaube verlangt vielmehr Bekenntnis. Sondern weil der

Name so viel mißbraucht wird, daß man ihn nicht aussprechen kann, ohne im Geiste tausend Mißverständnisse zu sehen. Wegen des Mißbrauches ist der Name mißverständlich geworden, bei Frommen nicht weniger als bei Unfrommen. — Aber trotzdem: es ist hier die Wahrheit zu sagen. Und die Wahrheit ist diese: Der Gott, dem dieser Name allein zugehört, ist der absolute Einheitswille selbst. Genauer noch: Gott ist der Unbedingte, dessen Wille jener einzig unbedingte Wille ist. Mehr braucht hier nicht gesagt zu sein. Denn es handelt sich hier weder um Ontologie noch um Theologie, sondern allein um das Gute. Aber so viel mußte gesagt sein, sollte es nicht scheinen, als käme die Lösung der ethischen Prinzipienfrage ‚ohne Gott' aus."[33]

„Gott ist das Sein selbst und das ist die Einheit."[34] Für ihn gibt es kein Problem; Gegensätze und Probleme gibt es nur für die Wirklichkeit. „Diese Wirklichkeit selbst ist durch Gott und in Gott, aber in ihm ist ihre Gegensätzlichkeit aufgehoben."[35] Für Gott und im Glauben auch für uns ist alles durch den Einheitswillen, also um der Einheit willen. Der Glaube ist die Kraft, „die uns durch den Gehorsam sozusagen mit den Augen Gottes sehen lehrt"[36]. Als Gläubige wundern wir uns, daß wir so blind sein konnten, die Gegensätze tragisch zu nehmen — „daß wir im Ernst am Problem leiden konnten"[37].

Der ständigen Angefochtenheit unseres Glaubens wegen, muß die Lösung in der Praxis von Fall zu Fall neu geschaffen werden. Aber wir haben in ihm nun doch den Grundsatz der rechten Einstellung, das Prinzip des Guten, gefunden.

Der Glaube ist d e r e t h i s c h e Grundbegriff. Da er zugleich auch der r e l i g i ö s e Grundbegriff ist, ist das ‚rechte Leben' entweder religiös oder dann überhaupt nicht begründet. — Alle vom Begriff des Glaubens abgeleiteten Begriffe lassen sich in drei, sachgemäß zusammenhängende Gruppen ordnen: „Alle P f l i c h t b e g r i f f e meinen die Form des rechten Verhaltens, alle T u g e n d b e g r i f f e seinen Inhalt, alle Güter- oder W e r t b e g r i f f e seinen Sinn."[38] Die drei Gruppen seien im folgenden in aller Kürze charakterisiert. — Unsere einzige Pflicht besteht darin, wahrhaft glücklich zu sein. „Die Pflicht ist nicht Pflicht weil Gott ihre Realisation wollte — er will a l l e s, was ist — sondern weil sie den göttlichen Willen in der Form des individuellen Vorsatzes in sich aufgenommen hat."[39 1]) — Die einzige Tugend besteht im wahren Glücklichsein. Tugend „stellt sich nicht an die Stelle Gottes, sein Werk korrigierend, die Welt verbessernd"[40]; sie ist „kindliches Jasagen zum Leben, nicht aus Blindheit, sondern aus hellsehendem Glauben"[41]; sie „lehrt das Leben als Geschenk Gottes freudig leben"[42]. — Der einzige Wert ist das wahre Glück, das mit der gläubigen Gesinnung identisch ist. „Gut ist die Einheit mit Gott und dadurch mit allem, was nach seinem Willen

---

[1]) „Die Idee Gottes ist nur dann ohne heillosen Widerspruch, wenn die Pflicht nicht mit dem Inhalt seines unbedingten Willens i d e n t i f i z i e r t wird" (298).

ist"[43]; gut ist die Versenkung in Gott, das „Eintauchen in das Meer des absoluten Liebeswillens"[44].

Um das gefundene Prinzip des Guten zu verdeutlichen, zeigt H. im letzten Teil „Das richtige Leben" einige Hauptzüge dieses Lebens auf. — Zunächst kommt er auf „die Möglichkeit des Guten" zu sprechen. Da der rechte Glaube „ein grenzenlos fernes Ideal"[45] ist, kann er immer nur aufgegeben sein. Wie weit der Einzelne ihn zu realisieren vermag, ist durch seine individuelle Möglichkeit, seine Bestimmung bedingt. Er ist im gleichen Maße frei zum Guten, als seine Subjektivität durch den Einheitswillen aus ihrer Gegensätzlichkeit erlösbar ist. Von absoluter Freiheit kann also nicht die Rede sein. In der Tat: „Wir sind Kreatur, Wirklichkeit aus dem unbedingten Willen, erschaffene Wesen. Was wir sind, sind wir nach Gottes Willen, was wir tun, tun wir nach seinem Willen, ja was wir wollen, wollen wir nach seinem Willen."[46] Wir sind beauftragte Werkleute, Mitarbeiter Gottes. „Wir sind alle in Gott"[47]; wir sind in ihm selbst zu Hause"[48]; „unser Wille ist selbst ein Stück seines Willens"[49]. In unserer absoluten Bedingtheit wirken wir das Werk der absoluten Freiheit. „Unser Wille ist die Wirklichkeitsform des absolut freien Willens, und anders ist er nicht wirklich."[50]

Im Anschluß an diese Ausführungen wird das Verhältnis zwischen dem Guten und der Sittlichkeit dargelegt. — Aus dem Glauben leben heißt, die Tat Gottes lebend und handelnd mittun wollen. Durch den Glauben wird das ganze Leben mit all seinen endlichen Zwecken Kultus. Es gibt so viele Arten gläubigen Lebens, als es Arten der Auseinandersetzung eines Subjektes mit seinem Objekt gibt. Da H. in dieser Hinsicht nach wie vor auf dem Boden der in den psychologischen Hauptschriften entwickelten Auffassung steht, gilt es darzulegen, wie sich die ‚erotische' (selbstverändernde) und die ‚egoistische' (selbstbehauptende) Auseinandersetzung gestalten, wenn sie im Zeichen der Bejahung des unbedingten Einheitswillens stehen. — Im ersten Fall wird die Auseinandersetzung zum liebenden Suchen der Einheit im Objekt, zur Versenkung in seine Schönheit; die erotische Sehnsucht wird zur ästhetischen, der gläubige Eros zum ästhetischen Eros. Im Schönen schaut der Mensch das Bild des Ewigen, der Einheit, Ganzheit, Harmonie. — Steht die selbstbehauptende Auseinandersetzung unter Führung des Glaubens, so wird sie zur Durchsetzung um der Einheit willen, zum sittlichen Verhalten, das sich zum puren Egoismus wie das ästhetische Verhalten zum Eros verhält. „Die Welt soll, was sie ist (Verwirklichung der ewigen Einheit), wollend, zwecksetzend, handelnd, auch darstellen."[51] Trotzdem der Gläubiger weiß, daß Sittliches und Unsittliches gottgewollt sind, wird sein sittlicher Impuls nicht gelähmt, denn er ist ja — gerade durch den Glauben — davon überzeugt, daß auch die sittliche Auseinandersetzung notwendig ist. „Der Gläubige ist nur insofern nicht notwendig ein sittlicher Mensch, als er ein ästhetischer Mensch ist."[52] — Was die einzelnen Phasen des ästhetisch und sittlich bestimmten Handelns betrifft, begnügt sich H. mit Andeutungen.

Für uns sind diejenigen über die Phase der Erkenntnis wichtig: „Gläubige Erkennntnis überhaupt ist die denkende Schau der ewigen Einheit im Vielerlei des Wirklichen. Aesthetisch orientierte Erkenntnis ist diese selbe Schau, sofern der Schauende an die Symbolkraft der bestehenden wahrnehmbaren Wirklichkeit kontemplativ sich hingibt. Sittlich orientierte Erkenntnis ist die gleiche Schau, sofern der Schauende in der mannigfaltigen wahrnehmbaren Wirklichkeit die Möglichkeit des sittlichen Zieles schaut, also die Möglichkeit des guten Kosmos."[53]

In den letzten beiden Kapiteln wird die sittliche Art gläubigen Lebens, und zwar im wesentlichen die Tatphase, noch etwas eingehender dargestellt. Betrachtet wird zuerst das Verhältnis zur Welt, dann dasjenige zu uns selbst.

„Der Glaube kennt einen ewigen*), die Sittlichkeit einen sittlichen*) Sinn der Welt. Beide decken sich nicht, aber sie widersprechen sich auch nicht. Sie hängen so zusammen, daß der Gläubige, sofern er in sittliche Auseinandersetzung tritt, gewillt ist, durch den sittlichen Sinn den ewigen zur Darstellung zu bringen."[54] Der Gläubige will nicht Verbesserung der Welt im objektiven Sinn — das jederzeit Vollkommene kann nicht verbessert werden! — sondern Vervollkommnung ihrer subjektiven Einheitsbereitschaft im Glauben. Das sittliche Ziel hat also ausschließlich Gesinnungsbedeutung. Es erstrebt das Reich der universal anerkannten Herrschaft Gottes. — Diesem Streben sind in jedem Augenblick und an jedem Ort der Wirklichkeit zwei große Schranken gesetzt: die notwendige Relativität aller Gesinnungsreinheit und das Unvermögen, außermenschliche Objekte zu verstehen und sittlich zu beeinflussen. Die Einsicht in die Unmöglichkeit „der sittlichen Verwirklichung des Reiches Gottes"[55] verliert nur im Glauben ihre Bitterkeit; reine gläubige Sittlichkeit allein ist imstande, sich ohne Protest und ohne Starrköpfigkeit mit den von Gott gesetzten Möglichkeiten und Grenzen abzufinden. — Da der Glaube, „den sittliche Arbeit im andern erzeugen will"[56], zugleich das Prinzip der gewollten Einheit ist, kann Sittlichkeit auch als Gemeinschaftsarbeit bezeichnet werden. Vollzieht sie sich durch direkte Beeinflussung der Gesinnung des Einzelnen, so ist sie Erziehung; fördert sie „das innere Wachstum der Menschen durch soziale Gestaltung ihrer Umwelt"[57], so fällt sie unter den Begriff der Fürsorge.

Soll die Welt oder also die Menschheit, dem sittlichen Ideal gemäß, „ihrem Willen nach vollkommenes Symbol der ewigen Einheit sein"[58], so besteht das ideale Ziel des Einzelnen darin, sich selbst zum reinen Glauben zu erziehen. Da auch der Erfolg der sittlichen Selbsterziehung seine Grenzen hat, kann faktisches Ziel des Menschen nur die Erfüllung seiner Bestimmung sein: die willentliche Uebereinstimmung mit seiner gottgewollten Entwicklung in der Richtung des Glaubens. — Auch die sittliche Arbeit an uns selbst hat eine erzieherische und eine fürsorgerliche Seite. Die Erziehung ist, wie immer, Willensübung

unter Wegleitung des Ideals; die Fürsorge äußert sich hier im Bestreben, die richtige Umgebung zu finden. — Das eigentliche Zentrum des sittlichen Verhältnisses zu uns selbst ist das Verhältnis zur unerlösten Subjektivität, zur inneren Hemmnug des Glaubens, zum Bösen, zur Schuld. Wo der Glaube dominiert, kann das ‚schlechte Gewissen' niemals zu Mutlosigkeit und Verzweiflung führen. Unter seiner Führung vollzieht sich das sittliche Leben „ohne Hast und ohne Verzweiflung, in der frohen Gewißheit, Gottes Werk auch an mir selber tun zu dürfen, in der stillen Ueberlegenheit des Glaubens, der sich mit dem ewigen Willen trotz allem eins weiß"[59].

Damit haben wir die für uns wichtigsten Einsichten dieses grundlegenden Werkes in einem sich auf das Notwendigste beschränkenden Abriß zusammengefaßt. Anstatt nun schon hier die Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung durch einen ersten Vergleich im einzelnen nachzuweisen, ziehen wir es vor, zunächst auf das ein Jahr später vollendete zweite Hauptwerk „Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927) einzutreten und die Gegenüberstellung erst im Anschluß daran durchzuführen. Ein solches Vorgehen liegt schon deshalb nahe, weil dieses zweite Werk den Zugang zum Sinn des Lebens „ontologisch, über die Wirklichkeitsfrage"[60] sucht, also die Ergänzung der ideologischen Besinnung darstellt; es empfiehlt sich umso mehr, als wir uns mit einem Hinweis auf den Aufbau der Schrift und der Anführung der in unserem Zusammenhang unentbehrlichsten Ergebnisse begnügen müssen.

Das Buch zerfällt in vier Teile. Die beiden ersten „Vom Wesen des Wirklichen" und „Vom Sinn der Wirklichkeit" enthalten die grundlegenden Besinnungen; in den beiden andern „Physik und Metaphysik" und „Von der Bedeutung des Einzelnen" werden einige Folgerungen gezogen, „so weit sie nicht eher unter die Titel der Ethik, der Aesthetik oder der Logik gehören"[61].

Mit Bezug auf den ersten Teil können wir unz kurz fassen. Resultat der Untersuchung ist die Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit, Einsicht in ihren problematischen Charakter, Verständnis der Individuation. Wir beschränken uns darauf, auf eine die Andeutung im „Guten" ergänzende Bemerkung über das Denken hinzuweisen. — Während hier lediglich die beiden Möglichkeiten gläubiger Erkenntnis: die ästhetisch und die sittlich orientierte Erkenntnis, unterschieden werden, ist nun zum ersten Mal von ihrer Gegenständlichkeit die Rede. So wird die Tatsache bezeich-

net, daß wir, infolge der Spaltung in Subjekt und Objekt, das zu Erkennende immer nur in seiner Bezogenheit auf uns, niemals aber in seiner wahren Wirklichkeitsbedeutung zu erfassen imstande sind. Das Denken will zwar nicht gegenständlich sein (es will ja die Wirklichkeit erkennen wie sie ist); aber es ist es in jedem seiner Akte. Darin liegt seine prinzipielle Unzulänglichkeit. Weil es aus der Zweiheit und nicht aus der puren Einheit geschieht, bleibt ihm die apriorische Gewißheit, daß die Wirklichkeit Wille und Widerwille zugleich ist, ewig unbegreiflich.

Ausführlicher muß vom zweiten Teil „Vom Sinn der Wirklichkeit" gesprochen werden. Die entsprechenden Ausführungen im „Guten" sind in zwiefacher Hinsicht zu ergänzen.

Von größter Bedeutung für uns ist die ontologisch-theologische Bestimmung Gottes, des unbedingten Einheitswillens. Wir tun gut daran, die Etappen dieser Besinnung festzuhalten. — Erinnern wir uns daran, daß H. im „Guten" unter dem vielmißbrauchten und darum nur mit Widerstreben eingeführten Namen Gott den Unbedingten, dessen Wille der absolute Einheitswille ist, versteht und daß er ihn im weiteren als das Sein, die Einheit in der, durch die wir als erschaffene Wesen sind, bestimmt.

An diese Ausführungen knüpft H. im „Geheimnis der Wirklichkeit" an: Grund der Wirklichkeit und ihrer Aufgabe ist „die transzendente vorwirkliche und zugleich überwirkliche Einheit selbst"[62]; um dieser „Grund-Einheit"[63] willen strebt Wirklichkeit zur wirklichen Einheit"[64]. Gleich im Anschluß daran wird jedoch auf die Vorläufigkeit dieser Bestimmung hingewiesen. — Die Voraussetzung für die unmißverständliche Darstellung der Beziehung von ‚Grund' und ‚Einheit' wird durch die Einsicht geschaffen, daß der Grund höchstens durch die Negation alles Wirklichkeitsgemäßen bezeichnet werden könne. „Es war in der Tat nicht genau"[65], ja, es ist „nicht ganz ungefährlich"[66], stellt H. fest, ihn Einheit schlechthin zu nennen; er ist vielmehr „das ‚Prinzip' der Einheit, das, durch welches Einheit als Aufgabe begründet ist"[67]. Das Ergebnis der Untersuchung ist die klare Scheidung der vier Begriffe: Wirklichkeit, Sein (das Ziel der Wirklichkeit), Einheit (die als Aufgabe gesetzte Vereinigung der Gegensätze), Grund.[1])

Erst nachdem klar geworden ist, daß wir vom Grund nichts anderes wissen können, als daß er ist, daß wir, mit andern Worten, von ihm, dem absolut unfaßbaren und geheimnisvollen, nur in Bildern sprechen können,

---

[1]) Es ist darauf hinzuweisen, daß der Begriff Sein im „Geheimnis der Wirklichkeit" eine andere Bedeutung hat als im „Guten": hier versteht H. darunter die Einheit der Gegensätze (Gott ist das Sein, die Einheit), dort die normative Idee der Eindeutigkeit. Doch findet sich an einer Stelle auch der andere Seinsbegriff. Dort, wo von der Ontologie, der Lehre vom Sein, die Rede ist, weist H. ausdrücklich darauf hin, daß das hier gemeinte Sein, das wahrhaft Wirkliche, nicht mit jenem Sein, das dem wirklichen Willen als Idee vorschwebt, verwechselt werden darf (266).

geht H. näher auf die menschliche Art, das Absolute zu erfassen, das religiöse Erlebnis, das Erlebnis Gottes, ein. In Wahrheit kann Gott zwar weder Wille noch Person sein; „allein es gehört wohl zur Menschlichkeit des Gotteserlebnisses, daß das Absolute, wenn es menschlich erlebt wird, schon ‚in Analogie' mit Menschlichem erlebt wird"[68] und darum „kaum"[69] anders vorgestellt, gedacht werden kann. Trotzdem Erlebnis und Bild menschlich-inadäquat sind, sind sie nicht „sozusagen ‚unerlaubt' "[70]. Immerhin ist das Absolute um so weniger adäquat erlebt und gedacht, je ausgesprochener es in Analogie zur menschlichen Persönlichkeit steht, je mehr es, religiös-spekulativ, in der Weise der Realität oder gar der gegenständlichen Realität aufgefaßt wird. Ausdrücke wie, Gott sei der absolute Einheitswille, er sei der Schöpfer, der Gesetzgeber, der Richter der Welt, sind nur dann nicht falsch, wenn der, welcher sie braucht, sich ihrer menschlich-bildhaften Unzulänglichkeit bewußt ist.

Schließlich zeigt H. auf, was Gott für den Glauben bedeutet. „Für den Unglauben ist Gott der Schöpfer des problematischen Lebens und zugleich der Hüter des Gesetzes, dessen Inhalt als aufgegebene Beseitigung der Problematik verstanden wird"[71], also der Schöpfer eines unerfüllbaren Gesetzes, einer unerfüllten Aufgabe. Reiner Glaube dagegen sieht „das Gute nicht als ein erst kommendes, zu erwerbendes, zu schaffendes, sondern als stets gegenwärtiges, stets erfülltes und stets neu sich erfüllendes"[72]. Er erkennt und anerkennt in Gott den Schöpfer eines Lebens, das seine Aufgabe, seine Bestimmung, kraft seiner Existenz erfüllt. — Soviel über die einzelnen Etappen in der Bestimmung des Gottesbegriffes.

Rückblickend halten wir fest, daß H. im „Geheimnis der Wirklichkeit" zwar zunächst mit der im „Guten" vertretenen Auffassung einsetzt, daß er aber sogleich auf die Ungenauigkeit, ja Gefährlichkeit jener Formulierungen hinweist und im weiteren Verlauf der Untersuchung mit allem Nachdruck die Inadäquatheit der Vorstellung nicht nur, sondern des menschlichen Grunderlebnisses selbst betont. Die Ausführungen tragen also Wesentliches zur klaren Erfassung der damaligen Grundüberzeugung H's bei. — Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Denn dem, der die alten und neuen Formulierungen miteinander vergleicht, drängt sich die Frage auf, ob es nicht richtiger wäre, anstatt von einer schärferen Fassung des im „Guten" vertretenen Standpunktes, von einer gewissen Wandlung in der Grundüberzeugung zu sprechen. Eine bestimmte Antwort ist nicht ohne weiteres zu geben. Wir begnügen uns daher vorderhand mit dieser Andeutung.

Die zweite Ergänzung aus dem zweiten Hauptabschnitt bezieht sich auf den Begriff der Bestimmung. — Rufen wir uns wiederum zunächst die im „Guten" vertretene Auffassung ins Gedächtnis zurück: Hier wird der ewige Sinn, den der Glaube, und der sittliche Sinn, den die Sittlichkeit kennt, unterschieden. Aufgabe des letzteren ist es, den ersteren zur Darstellung zu bringen. Das geschieht in dem Maße, wie die subjektive Einheitsbereitschaft im Glauben wächst. Ideales Ziel des

Einzelnen wäre es, sich selbst zum reinen Glauben zu führen; faktisches Ziel kann nur sein, die willentliche Uebereinstimmung mit der gottgewollten Entwicklung in der Richtung des Glaubens zu erlangen. In dieser besten individuellen Möglichkeit liegt die Bestimmung begründet.

Eine wesentlich andere Bedeutung kommt dem Begriff der Bestimmung im „Geheimnis der Wirklichkeit" zu. Er wird hier, als absolute Bestimmung, mit dem ewig erfüllten Sinn sowohl der Wirklichkeit als ganzer wie auch des Einzelnen gleichgesetzt. Neben diesem absoluten Sinn steht auch hier noch ein zweiter; es ist jedoch nicht der sittliche Sinn im „Guten", als dessen ideales Ziel wir den reinen Glauben kennen gelernt haben, sondern der stets nur relativ erfüllte, nur als einseitiger Ziel-Ausdruck der absoluten Bestimmung gültige „Vollkommenheits-Sinn"[73]. Vom individuellen Sinn des Lebens, vom Glauben, ist erst im weiteren Verlauf der Untersuchung die Rede. Da H. sich mit dieser Feststellung begnügt, fehlt die nähere Umschreibung der Bestimmung im früheren Sinn. Es besteht kein Grund anzunehmen, daß sie anders ausfallen würde.

Halten wir also fest, daß H. in den beiden Werken eine absolute und eine — wie wir sie vorläufig nennen wollen— sittliche Bestimmung des Menschen unterscheidet. Wir werden später auf die beiden Begriffe zurückkommen.

Auch hinsichtlich des dritten Teils „Physik und Metaphysik" sind einige Bemerkungen am Platze. — Zunächst weist H. in ausführlicher Darlegung nach, was wir bereits wissen: daß nämlich die gegenständlich-logisch orientierte Erkenntnis und mit ihr die gesamte empirische Wissenschaft (die Naturwissenschaft sowohl wie die Psychologie) ewig an ihrem Ziel der adäquaten Erfassung der Wirklichkeit vorbei geht. Weil dem so ist, können sich empirische Wissenschaft und philosophische Bemühung — solange wenigstens, als sie beide rein sind — weder jemals ins Gehege kommen, noch haben sie etwas voneinander zu erwarten: „Es ist ein alter, aber nichtsdestoweniger kindlicher Wahn, Wissenschaft könne der philosophischen Einsicht helfen oder neue Wege weisen, oder Philosophie habe es nötig, erst gewisse Ergebnisse oder Entscheidungen der wissenschaftlichen Erkenntnis abzuwarten, um auf einen grünen Zweig zu kommen."[74] Damit ist nicht etwa die Einsicht preisgegeben, die empirische Wissenschaft sei, insofern wenigstens, als sie die Wahrheit suche, philosophisch, sondern lediglich betont, daß sie das Ziel aller theoretischen Kultur mit ihren Mitteln und auf ihre Weise verfolgt.

Die zweite Ergänzung bezieht sich auf die Philosophie und ihre Disziplinen. Bisher war von zwei Seiten der Philosophie: der Ideologie und der Ontologie (beide als reine und angewandte), die Rede. Diese Zweiteilung bleibt bestehen; es wird nur ein neuer Begriff und eine neue — allerdings schon im „Guten" angedeutete — Unterteilung eingeführt: Ontologie ist Metaphysik. Fragt Metaphysik nach dem Wesen des Wirklichen, so ist sie Lehre von der Wirklichkeit; fragt sich nach Ziel und Be-

stimmung und damit nach dem Grund, so ist sie ‚Theologie'; fragt sie nach der Bedeutung der Erkenntnis für die Wahrheit (also nicht nach dem Erkenntnisvorgang wie Erkenntnispsychologie es tut), so ist sie ‚Erkenntnistheorie'. Erinnern wir noch daran, daß die Philosophie als angewandte entweder Ethik oder Aesthetik oder Logik ist, dann ist die Uebersicht über die freilich nicht durchwegs scharf voneinander abgegrenzten Disziplinen der Philosophie, die H. in den beiden Schriften unterscheidet, vollständig.

Die dritte Bemerkung befaßt sich mit dem Verhältnis von echter und falscher Metaphysik. Echte Metaphysik ist streng von aller Spekulation zu scheiden. Spekulative Metaphysik glaubt, die Kategorien der gegenständlichen Erkenntnis auf die Wirklichkeit anwenden zu können; echte Metaphysik dagegen weiß um die Unzulänglichkeit aller Erkenntnis; sie weiß, daß die philosophische Besinnung Meditation und nicht Erkenntnis ist. Auch sie muß sich zwar gegenständlicher Schauformen bedienen, wenn sie es unternimmt, das Ur-Gewisse darzustellen; aber sie ist sich jederzeit bewußt, daß diese Schauformen nichts anderes als symbolkräftige Hilfsmittel sein können. — Befaßt sich spekulative Metaphysik mit dem Verhältnis zwischen Gott und Welt, so wird sie notwendig P a n t h e i s m u s. Das wahre Charakteristikum alles Pantheismus ist, „daß Gott und Welt in objekthaftem Zusammenhang, in erkennbarer, vorstellbarer Beziehung zueinander gedacht werden"[75]. Das Absolute braucht gar nicht unbedingt d i r e k t als Eins mit der Welt gesehen zu werden, wie es im „eigentlichen Pantheismus"[76] geschieht; es genügt, daß „Gott und Welt in ein und dieselbe Sphäre der ‚Existenz' (im Grund: Sphäre und Gewißheit) gesetzt werden"[77]. Pantheistisch ist also nicht nur die handgreifliche „Vergegenständlichung des Grundes"[78], sondern auch schon die Auffassung, „daß die Welt in ihrem w a h r e n Wesen irgendwie v e r w a n d t mit dem Absoluten sei oder in Wesenszusammenhang mit ihm stehe"[79]. — Echte Metaphysik dagegen unterscheidet die Wirklichkeit und das Absolute mit völliger Klarheit; sie allein weiß, „daß nichts, was selbst i n W a h r h e i t von der Wirklichkeit gälte, auch von ihrem Grunde gelten kann. Auch die wahrhafte Wirklichkeit, nicht nur die gegenständlich gefaßte, ist vollkommen andersartig als das Absolute."[80]

Diese Ausführungen über das Verhältnis von echter und falscher Metaphysik veranlassen uns, nochmals auf den Unterschied zwischen den Auffassungen des Gottesbegriffs im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" zurückzukommen. — Wenn man im „Guten" Sätze liest wie: „Wir sind zwiefach i n Gott: auch ‚ohne unsern Willen' dadurch, daß wir durch seinen Willen sind was wir sind; m i t unserem Willen aber, eben im Glauben, dadurch, daß wir uns in seinen Willen fügen. Gott ist aber auch in uns, nämlich in unserem eigenen Einheitswillen, am reinsten in unserem Glauben. Wie könnten wir ihn finden und glauben, wenn er nicht in uns wäre"[81], oder: „Wir sind alle i n G o t t, sein Eigentum, nicht als erworbenes oder angemaßtes, sondern wir sind in ihm selbst zu Hause; als Inhalte seines Willens haben wir an ihm Teil. Sein Wille ist uns

nicht fremd, sondern unser Wille ist selbst ein Stück seines Willens; dieser Wille wirkt in unserem Willen"[82] — wenn man solche Sätze liest, kommt man in Versuchung zu meinen, daß hier ein pantheistisches Erlebnis dahinterstehe, zwar weder eine Form des Pantheismus, die den Grund vergegenständlicht, noch die gewöhnliche Form, die Gott und Welt direkt als Eins setzt („Durch den Glauben sind wir nicht Gott oder wie Gott ..."), noch jene, für die Gott und Welt in der gleichen Sphäre der Gewißheit stehen, — wohl aber jene Form, welche die Auffassung vertritt, die wahrhafte Wirklichkeit sei mit dem Absoluten irgendwie verwandt oder stehe in Wesenszusammenhang mit ihm. Bei näherem Zusehen jedoch erweist sich diese Auffassung als unhaltbar. Wohl unterscheidet H. im „Guten" das Absolute und die Wirklichkeit nicht „mit völliger Klarheit"[83], d. h. im Sinn des zweiten Hauptwerkes; aber damit ist noch nicht gesagt, daß der Standpunkt von 1926 eine Form des Pantheismus sei. Die bisher gewonnenen Kategorien reichen noch nicht aus, um die Gottesauffassung im „Guten" und die Wandlung der Grundüberzeugung in den Jahren 1926/27 in ihrer vollen Bedeutung zu erfassen.

Schließlich gilt es auch noch, die für uns unentbehrlichen Einsichten des vierten Teils „Von der Bedeutung des Einzelnen" festzuhalten. — „Da die Individuation zum Wesen des Wirklichen gehört, so steht die Wirklichkeit von ‚Individuen', von Einzelnem, von vornherein fest. Was wir nicht von vornherein wissen, was aber auch keine Erkenntnis uns in adäquater Weise lehren kann, das ist das Wie und Wieso des Einzelwirklichen, seine Wirklichkeitsbedeutung im individuell-qualitativen Sinne"[84]. „Wir gehen unsern Weg im Finstern und wissen nicht, woher wir kommen noch wohin wir gehen, so viele Gedanken wir uns darüber machen mögen."[85]

Die Hilfsmittel der Erkenntnis, welche die ständige Auseinandergesetztheit immer nur gegenständlich-symbolisch auszudrücken vermag, sind die Schauformen Raum und Zeit und die Kategorien. Beide haben nicht nur gegenständliche, sondern auch Ordnungsbedeutung: denkend soll die der Erkenntnis als Idee vorschwebende Einheit in Form des eindeutigen Zusammenhanges alles Wirklichen erkannt werden. Dieser Intention zufolge ist das gegenständliche Denken deterministisch. Da jedoch die Leugnung der Willensfreiheit Leugnung der Wirklichkeit des Individuums bedeutete, kann keine Realwissenschaft konsequent deterministisch sein. Der Kompromiß, den sie zu schließen genötigt ist, offenbart sich deutlich genug im Begriff der relativen Freiheit. Die Antwort, welche die wissenschaftliche Weltbetrachtung auf die Freiheitsfrage gibt, ist nicht ernsthaft. Wissenschaft ist inkompetent, sie zu entscheiden.

Eine eindeutige Antwort ist nur auf Grund der apriorischen Gewißheit möglich. Diese lehrt die totale Freiheit des Einzelnen. Denn: Ich sagen, heißt Freiheit der Entscheidung meinen. In der Problematik des Willens drückt sich nicht die gesetzliche, sondern die willentlich-freie ‚Gebundenheit' des Realen aus. — Brennender als die Freiheitsfrage als solche

ist die Frage: Frei oder unfrei zum Guten? Die Antwort hängt davon ab, was man unter dem Begriff des Guten versteht. Versteht man darunter ein Gutes im Sinne der Richtigkeits- oder Seinsidee, so ist klar, daß Freiheit in der Wirklichkeit nicht existiert. Meint man damit aber die absolute Bestimmung der Realität, so fällt jede Einschränkung in der Freiheit zum Guten dahin. Es geschieht immer das bestimmungsgemäß Gute, das die Wirklichkeit will, nie aber das, was ein Einzelner will, wenn man ihn isoliert-gegenständlich betrachtet.

Die Freiheit ist aber nicht nur im Verhältnis zur gesetzlich verstandenen Gebundenheit, sondern auch in ihrem Verhältnis zum Grund zu betrachten. Wirklichkeit ist zwar frei, zu wollen und zu tun was sie will; aber daß sie überhaupt Wille ist, dafür liegt der Grund nicht in ihr selbst: sie ist als freie geschaffen; sie ist zu ihrer Bestimmung bestimmt. Von absoluter Freiheit kann nicht die Rede sein. Wirklichkeit ist zur Problematik, d. h. zur Freiheit der Entscheidung, prädestiniert. Mit Bezug auf den Glauben will das besagen: „Wir sind dazu prädestiniert, in freier Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube zu stehen, wo wir stehen wollen"[86]. Für den Gläubigen ist die so gegebene Möglichkeit des Glaubens, „wie alle Wirklichkeit und Freiheit überhaupt, ein Geschenk der göttlichen Güte"[87].

Mit der Einsicht in die Bedeutung des Einzelnen ist auch die Unsterblichkeitsfrage gelöst. Das reale Individuum ist nicht ein Teil oder Bruchstück der Wirklichkeit, sondern diese selbst in einer Ausprägung ihrer Problematik. In den Individuen und durch jedes Individuum ist Wirklichkeit das, was sie ist: „ein stehender Tanz des Individuellen, bewegt und unbewegt zugleich, ohne Anfang und Ende, ewig in der unendlichen Fülle stets gegenwärtiger Formen, ewig jung und unzerstörbar"[88]. Darum kann der Tod nicht real sein; er ist der Name für eine ‚Erscheinung', die wir am Objekt beobachten. Das Individuum ist als Individuum ewig. Seine Bedeutung ist: „Wirklichkeit, individuierte, lebendige Wirklichkeit zu sein und so seine Bestimmung zu erfüllen"[89].

An Hand dieses Abrisses über die beiden ersten philosophischen Werke aus dieser Zeit haben wir die Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung nun auch im einzelnen aufzuzeigen. Wir vergleichen zunächst die neue Auffassung der Philosophie mit der in den früheren Schriften (1910 bis 1925) vertretenen, wenden uns dann der in den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken (1917/18) ausführlich dargelegten persönlichen Ueberzeugung H's zu, kommen im Anschluß daran auf die „Uebergangsschriften" aus den Jahren 1921—25 (mit Einschluß der zweiten Auflage des „Ziel der Erziehung") zu

sprechen, um den Vergleich mit einem Blick auf die frühen Aufsätze (1907/08) abzuschließen.

Vergleichen wir also zunächst die verschiedenen Auffassungen der Philosophie.[1]) Eingangs sei darauf hingewiesen, daß weder im „Guten" noch im „Geheimnis der Wirklichkeit" bei irgendeiner Gelegenheit auf die früheren Schriften verwiesen wird.

Als erstes stellen wir fest, daß das Ausgangserlebnis hier wie dort dasselbe ist: es ist das schmerzliche, durch die Sehnsucht nach Eindeutigkeit bedingte Innewerden der eigenen Widersprüchlichkeit. Aber nicht nur das Ausgangserlebnis, auch der Versuch, das Lebensproblem philosophisch zu lösen, wird — wenigstens formal — in beiden Fällen übereinstimmend umschrieben: Handelte es sich früher für die philosophische Besinnung darum, die Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Ideal und Wirklichkeit in Form eines ‚Weltplanes' vorwegzunehmen, so gilt es jetzt, den Uebergang, die Verbindung, das Verhältnis zwischen Tatsachenbild und Zielidee in einer Vorschau zu „konstruieren".

Schon hier ist jedoch auf einen ersten Unterschied aufmerksam zu machen. Während H. in den Schriften aus den Jahren 1910—25 die „tatsächliche Welt", den Ansatzpunkt für die Realisierung der Normen, mit Hilfe der empirischen Wissenschaft erforschen will, weist er in den beiden ersten philosophischen Schriften der zweiten Gruppe mit allem Nachdruck — der ganze dritte Teil „Physik und Metaphysik" im „Geheimnis der Wirklichkeit" ist der Erörterung dieser Fragen gewidmet — auf die grundsätzliche Unzulänglichkeit aller gegenständlichen Erkenntnis mit Bezug auf die Wesensschau des wahrhaft Wirklichen hin. Wir haben gehört, mit welch scharfen Worten er die Auffassung kritisiert, Wissenschaft könne der philosophischen Einsicht helfen oder neue Wege weisen, oder Philosophie habe es nötig, erst gewisse Entscheidungen der wissenschaftlichen Erkenntnis abzuwarten.

[1]) Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Aenderungen aufzuweisen, die sich in der Unterscheidung und Benennung der einzelnen philosophischen Disziplinen in den Jahren 1910—25 vollzogen haben — dies umso weniger, als von den wichtigsten Neuerungen bereits die Rede gewesen ist —; was uns vor allem interessiert, ist die in unserer Zeit im wesentlichen unverändert gebliebene philosophische Grundüberzeugung.

Im Interesse einer richtigen Beurteilung des früheren Standpunktes muß betont werden, daß in jenen Schriften lediglich die „tatsächliche Welt", nicht aber das Absolute selbst vergegenständlicht wird. Der deutlichste Beleg dafür findet sich in der Abhandlung „Deutsche Philosophie" (1917). „Unter metaphysischer Spekulation — heißt es da — verstehen wir die Versuche, das Absolute unter den Formen des Existierenden, das Ewige unter den Kategorien des Endlichen erfassen und so sich v o r s t e l l e n zu wollen .... Echte deutsche Philosophie sieht das Inadäquate dieser Versuche ein. Denn nach ihrer Auffassung ist das Absolute nichts Vorstellbares, Bildhaftes, Räumliches und Zeitliches, überhaupt nichts ‚Gegenständliches', sondern reiner Wille, reines Gebot, reine Forderung. ‚Erkenntnis' des Absoluten heißt deshalb nichts anderes, als daß diese absolute Forderung in ihrer Reinheit als Forderung e r f a ß t werde[1]) ... Darum ist deutsche Metaphysik ‚k r i t i s c h'; sie lehnt die Spekulation ab, weil sie e t h i s c h orientiert ist."[90]

Bezeichnet H. hier mit Spekulation einzig die Vergegenständlichung des Absoluten, so fällt im „Geheimnis der Wirklichkeit" unter diesen Begriff auch jeder Versuch, das wahrhaft W i r k l i c h e mit Hilfe der gegenständlichen Erkenntnis erforschen zu wollen. Die folgenden zwei Zitate fassen die Kritik derjenigen spekulativen Philosophie, welche H. in den früheren Schriften vertritt, in aller Kürze zusammen: Man muß begreifen, „daß spekulativ entartete Metaphysik zusammenfällt mit gegenständlicher Wissenschaft, sofern diese, ihrerseits entartet, d. h. ihrer eigentlichen Aufgabe entfremdet und über ihre Kompetenz hinausgehend, sich nicht auf gegenständlich gemeinte Bildkonstruktion beschränkt, sich nicht ihrer Wirklichkeits-Inkompetenz bewußt ist, sondern mit ihren Erkenntnisbegriffen glaubt das Wirkliche als solches bestimmen zu können. Solche ‚Wissenschaft' w i r d eben durch diesen Anspruch oder diese Absicht zur Metaphysik, und sie ist kraft ihrer Gegenständlichkeit falsche, spekulative Metaphysik."[91] In gewissem

[1]) ‚Erkenntnis' steht in Anführungszeichen, weil es sich hier nicht um gegenständliche Erkenntnis, sondern um Meditation, um „Enthüllung" des a priori Gewissen handelt („Geheimnis der Wirklichkeit", S. 270).

Sinne ist sie auch n a i v. „Denn sie ist sich weder über das Problem gegenständlicher Erkenntnis noch über den Sinn der Metaphysik noch über den Unterschied zwischen beiden klar. Sie sieht nicht, daß es Aufgabe gegenständlicher Erkenntnis ist, das Wie des besonderten und in seiner Besonderung zusammenhängenden Wirklichen zu erkennen, und sie sieht auch nicht, daß solche Erkenntnis nur inadäquat, als rational-gegenständliches W e l t - B i l d, möglich ist. Sie sieht aber erst recht nicht, daß es schon ganz außerhalb ihrer Aufgabe steht, das ewige W e s e n des Wirklichen und seinen Sinn zu ‚finden', weil Wesen und Sinn ja a priori feststehen und man nicht suchen kann, was Voraussetzung alles Suchens ist."[92]

Ist damit gezeigt, daß Metaphysik und empirische Wissenschaft, wenigstens dann, wenn beide sich ihrer Aufgabe bewußt sind, nichts miteinander zu tun haben können, so ist doch nicht jede innere Beziehung zwischen Philosophie und gegenständlicher Erkenntnis geleugnet. Denn da ist einmal der bereits erwähnte Hinweis im „Guten", daß empirische Wissenschaft, sofern sie nicht um der Technik, sondern um der Wahrheit willen forscht, philosophisch ist „und daß alle ihre Probleme nur aus dem Lebensproblem in seiner philosophischen Gestalt verständlich sind"[93]. Da sind ferner die Bemerkungen über das Verhältnis von gegenständlicher Erkenntnis und a n g e w a n d t e r Philosophie. H. führt an verschiedenen Stellen aus, daß Ontologie sich auf das a priori gewisse D a ß der Wirklichkeit besinne, niemals aber das Wie, Wieso, Warum des einzelnen Wirklichen, die Bedeutung des Dies und Das zu erfassen trachte. Denn „das ganze bunte Leben in seinem Sosein, seiner Qualitas, seiner konkreten Eigenart"[94] ist und bleibt ewiges Geheimnis, Geheimnis für die ontologische Betrachtung, weil es nicht a priori feststeht, Geheimnis aber auch für die gegenständlich - rationale Wissenschaft, die es in ständigem Bemühen, aber weil mit untauglichen Mitteln auch ständig erfolglos, zu entschleiern sucht. Trotz dieser Unzulänglichkeit wird nun die letztere, namentlich als Psychologie, für die a n g e w a n d t e Phisolophie wichtig. Um nämlich das Prinzip des richtigen Lebens auf den konkreten Fall anwenden zu können, müssen wir, wie H. im „Guten" ausführt, über die Arten der Auseinandersetzung eines individuellen Sub-

jekts mit seinem Objekt Bescheid wissen, und „darüber gibt uns die Psychologie — wenn sie etwas taugt — Aufschluß"[95]. — Soviel über den ersten bedeutsamen Unterschied zwischen der alten und neuen philosophischen Ueberzeugung.

Die Hauptdifferenz wird uns bewußt, wenn wir nochmals bei der Aufgabe der Philosophie anknüpfen, den Uebergang, die Verbindung, das Verhältnis zwischen „Tatsachenbild" und Zielidee zu konstruieren. — Sowohl in den Schriften der ersten wie der zweiten Gruppe ist von verschiedenen Lösungen die Rede. Während nun aber in den ersteren die einzelnen Lösungen, insofern wenigstens, als sie die individuelle Wahrheit adäquat zum Ausdruck bringen, als gleichberechtigt nebeneinanderstehen, wird in den letzteren e i n Standpunkt als der allein richtige postuliert und alle andern als Formen der Trübung bezeichnet. Wie ist das möglich? Die Antwort kann nur lauten: durch die Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung. In der Tat: die Lösung, welche im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" dargelegt wird, ist nicht mehr auf dem Boden der normativen Grundstimmung gewachsen. Nicht mehr handelt es sich darum, die Möglichkeit eines Sieges des Normwillens zu begreifen, nicht mehr muß ein einheitlicher Plan der universalen Idealgestaltung gefunden werden, nicht mehr ist Philosophie Besinnung auf den Inhalt der als Pflicht gefaßten Kultur, nicht mehr ist der Sinn des Lebens unter allen Umständen ein e t h i s c h e r Sinn. Das Ausgangserlebnis, das schmerzliche Innewerden der eigenen Zweideutigkeit, wird durch ein viel gewaltigeres Erlebnis übertönt, eine neue Einstellung zum Urschicksal der Individuation ist durchgedrungen, der problemschaffende Kleinglaube ist dem wahren Glauben, der noch bedingte Einheitswille dem unbedingten gewichen, was Zukunftshoffnung war, wird Gegenwartsgewißheit, das Problem wird zum wehleidigen Protest, zur durchschauten Schwachheit. Die Wandlung ist für die gesamte Lebensgestaltung von ungeheurer Tragweite. Was sie für die Philosophie bedeutet, haben wir bereits gesehen; wie sie sich in der Erziehung auswirkt, wird im nächsten Kapitel im einzelnen noch zu zeigen sein.

Es ist interessant zu verfolgen, wie H. in den früheren Schriften die ihm aus der Philosophiegeschichte bekannten Lö-

sungen beurteilt, welche, wenigstens mit Bezug auf ihren Erlebnisgehalt, seiner neuen Auffassung nahekommen. Wir weisen auf zwei Stellen hin. Im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1912) werden drei mögliche Gruppen von Weltanschauungen unterschieden: nach der ersten vollzieht sich das Werden des Ideals ungestört; die zweite vertritt die sich einem fast notwendig aufdrängende Ansicht, daß der Vollzug des Ideals im Kampf zweier oder mehrerer ‚Tendenzen' besteht, der Kampf also selbst partielles oder vorläufiges Ziel ist; die dritte findet s o g a r im Kampfe selbst das endgültige Ideal[96]. — Eindeutiger als in dieser Programmschrift nimmt H. in der Abhandlung „Deutsche Philosophie" (1917) zu dieser letzten Ueberzeugung Stellung. Er führt aus: Die deutsche Philosophie — zu der er sich bekennt — führt nicht zur Anschauung, „daß alles Wirkliche seinen Sinn e r f ü l l e"[97]; „sie bedeutet nicht diesen Optimismus gegenüber dem Sein, der gutheißt, was ist"[98], sondern sie weiß, daß das Seiende seine absolute Aufgabe hat, deren Erfüllung ihm seinen Sinn gibt. — In beiden Schriften kommt zum Ausdruck, wie fremd, wie ablehnend H. damals jener philosophischen Grundhaltung gegenübergestanden, die um die ewige Sinngemäßheit alles Geschehens weiß.

Im Anschluß an diese Ausführungen setzen wir nun die in den beiden pädagogischen Hauptschriften ausführlich dargelegte idealistische Ueberzeugung mit der neuen, r e a l i s t i s c h e n in Beziehung und suchen den Platz zu bestimmen, welcher der ersteren innerhalb der möglichen Problemlösungen zukommt.

Zu diesem Zweck rufen wir uns die damalige persönliche Grundüberzeugung H's nochmals ins Gedächtnis zurück. Sinn und Ziel des Lebens ist die vollkommene und endgültige Darstellung der u n i v e r s a l e n Idee, des Inbegriffs aller individuellen Ideen, die trotz ihrer Verschiedenartigkeit eine innere Einheit bilden. Endziel ist der Zustand der e t h i s c h e n Vollkommenheit, der Zustand des bestimmungsgemäßen l e b e n d i g e n Lebens. Die Bestimmung des Menschen besteht darin, sich seinerseits durch grundsätzliche Hingabe an das Gute, durch konstante Erfüllung seines persönlichen Berufs in den Dienst

dieser letzten Aufgabe zu stellen. Wegleitend ist ihm dabei seine persönliche Idee, die als ewiges Urbild in Form des allem ethischen, logischen und ästhetischen Verhalten Richtung weisenden Gewissens in die empirische Welt hineinragt. Gott verlangt in diesem Normerlebnis von uns nicht nur, unser Verhalten ständig am Seinsollenden zu messen, sondern es ist sein Wille, die sinnverwirrte Wirklichkeit zu einer sinnvollen umzugestalten. Diese Umgestaltung kann nur durch kämpferische Auseinandersetzung erreicht werden. Die Bedeutung dieses Kampfes wird dadurch erhöht, daß die freien Entscheidungen der Wirklichkeit vielfach vom göttlichen Heilsplan abweichen. Ein solches Abweichen tritt überall dort zu Tage, wo ein unaufhebbarer Widerspruch zwischen dem bestimmungsgemäßen Sollen und dem Können vorhanden ist, wo der Einzelne infolge seiner defekten Anlage von vornherein außer Stande ist, die ihm von Gott zugedachte Aufgabe zu erfüllen. Wir wissen, daß die Frage, ob der Mensch imstande sei, seine Bestimmung zu erfüllen, in den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften zwar nicht grundsätzlich, aber doch für die überwiegende Mehrzahl der Menschen verneint wird. Mag auch die Gewißheit, daß der göttliche Wille sich trotz aller menschlichen Unzulänglichkeit mit absoluter Notwendigkeit erfüllen werde, unerschüttert bleiben, mag der Einzelne auch nie endgültig über seine Bestimmungsfähigkeit Bescheid wissen: i n s o f e r n der Widerspruch gespürt wird, ist auch das Erlebnis der Schuld und des Versagens gegenüber Gott da, und dieses einzig wirklich t r a g i s c h e Erlebnis, das die Lebensstimmung notgedrungen mehr oder weniger beeinflußt, ist von niederdrückender Wucht.

Ganz anders verhält es sich, wo der wahre Glaube die Führung inne, wo der Mensch mit der richtigen Einstellung zum Leben auch „die adäquate Auffassung des Grundes, den wahren Gott"[99], gefunden hat. Nicht mehr ist Gott der Schöpfer des problematischen Lebens und zugleich der Hüter eines notwendig zu erfüllenden Gesetzes, sondern er ist der Schöpfer eines Lebens, „das mit seiner Existenz zugleich sein ‚Gesetz' erfüllt"[100]. Nicht ist wahrer Glaube auf die Zukunft gehende Hoffnung, sondern er ist Gegenwartsgewißheit, „Anteil an der seligen ‚Richtigkeit' des ganzen Lebens"[101]. „Auch der Gläubige wird in der

Welt zu kämpfen und sich auseinanderzusetzen haben; ohne dies, ohne Negation und Streit, gibt es kein Leben. Aber tiefer als alle Negation wird immer die Bejahung sein, wahrer als das zu bekämpfende ‚Schlechte' oder ‚Böse' in der Welt wird ihm das Gute sein. Denn er sieht dem Leben auf den Grund, und dort sieht er, daß es gut ist."[102] Mag ihm in der inneren und äußeren Auseinandersetzung Erfolg oder Mißerfolg beschieden sein, er weiß sich in jedem Fall mit dem göttlichen Willen eins. Darum kennt er auch jenes tragische Erlebnis des Versagens nicht; seine ‚Bestimmungsfreudigkeit' ist jedem Anfall von Mutlosigkeit und Verzweiflung gewachsen.

Aus dieser Gegenüberstellung geht nun auch hervor, an welcher Stelle die frühere Auffassung unter die im „Guten" aufgezeigten und kritisierten Problemlösungen einzureihen ist. Fest steht, daß es sich um eine Art Fortschrittsethik handelt. H. sieht das richtige Verhalten im Hinarbeiten auf das endgültige Ziel der bestimmungsgemäßen ethischen Vollkommenheit des Einzelnen und der Menschheit. Mag auch, wie es in den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften tatsächlich geschieht, das Ziel als möglicherweise ‚im Unendlichen liegend' bezeichnet werden: „auch ein unendlich fernes und selbst ein unerreichbar gedachtes Ziel ist eben ein Ziel"[103]. — Die Näherbestimmung der früheren Auffassung zeigt, daß sie sowohl als Persönlichkeits- wie als Kulturethik bezeichnet werden kann. Ihr Fortschrittsprinzip wird in der Charakteristik und in der Kritik deutlich herausgestellt: Sie fordert „ein Verhalten, welches nicht in sich selbst richtig, gut, glückbringend wäre, sondern das alles erst wegen seiner Richtung auf einen Erfolg. So ‚rein' auch dieser Erfolg gedacht sei: er ist ein außerhalb des Verhaltens liegendes Gut, und ein solches Gut widerspricht an und für sich der in sich selbst beruhenden Richtigkeit des Verhaltens."[104] „Alle Zielgewinnung steht im Widerspurch zur guten Gesinnung"[105], nach welcher das Problem des richtigen Lebens fragt. „Es mag uns schwer eingehen, aber es ist so: jede Kulturethik, die den Fortschrittsgedanken enthält, ist nicht die rechte Ethik, weil sie das Problem nicht löst, sondern seinen Widerspruch in ihr Prinzip aufgenommen hat. Im Interesse der wahren Ethik müssen wir

jede Art von Fortschritt als Forderung ablehnen."[106] Kultur-Fortschritt als ethische Forderung „verhindert durch Abbiegen auf einen falschen Weg die wahre Lösung des Problems. Sie ist Ausdruck unscharfer Erfassung des Problems und also einer verhältnismäßigen Naivität des Denkens, welche zwischen Einheit und Kompromiß nicht unterscheiden kann."[107] „Alle Fortschrittsethik ist Mystifikation, mit welcher der Ethiker die andern und in der Regel auch sich selbst hinters Licht führt."[108] — Diese Sätze lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

Aber auch damit ist die Einordnung der früheren Auffassung unter die möglichen Problemlösungen noch nicht ganz vollzogen. Es gilt noch zu untersuchen, inwiefern die Bezeichnung Moralismus auf sie zutrifft. H. versteht im „Guten" unter Moralismus — auf die verschiedenen Arten von Moralismus brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht einzugehen — eine Ethik, für die das Problem des richtigen Lebens „zum Problem der Ueberwindung des unerlösten Ichwillens"[109] geworden ist, und die deshalb auch in der Gegensatzgebundenheit stecken bleibt. Moralistische Ethik „weiß nichts von Erlösung der Subjektivität aus ihrem Gegensatz zum Einheitswillen"[110]; ihre eifernde Intoleranz kann sich zwischen den das Problem konstituierenden Mächten kein anderes Verhältnis als den in Permanenz geschauten Gegensatz denken. „Die Neigung ist ihr in keiner Weise für das Gute fähig oder brauchbar, sie ist an sich böse. Ihre Moralität kann nur sein, wenn das Leben nicht ist. Sie setzt die Moralität an die Stelle des Lebens, nicht in das Leben hinein. ... Das Problem verlangt nach einer Ethik, welche ein würdiges Leben vorzeichnete, in welcher also gezeigt wäre, wie das Leben selber, gerade mit seiner Subjektivität, pflichtgemäß zu gestalten sei. Es verlangt Moralität des Lebens selbst. Der Moralismus, an der theoretischen und praktischen Lebensmöglichkeit verzweifelnd, kennt nur die Alternative: Leben oder Moralität, und er entscheidet sich für die letztere. Er trennt die Würde vom Leben und sieht nicht, daß mit dem Leben auch die Würde in nichts zergeht."[111]

Es ist ohne weiteres klar, daß die in den beiden pädagogi-

schen Hauptschriften vertretene idealistische Philosophie nicht mit dieser ausgeprägten Form von Moralismus gleichgesetzt werden kann. Denn weder verzweifelt sie an der theoretischen und praktischen Lebensmöglichkeit, noch setzt sie die Moralität an die Stelle des Lebens, noch glaubt sie, daß die Neigung an sich böse sei. Was sie sucht, ist vielmehr würdiges, bestimmungsgemäßes Leben. Sie bekämpft die Neigung nur soweit, als diese der Bestimmung widerspricht; sie glaubt an die bestimmungsgemäße Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Subjektivität und Einheitswillen. Insofern könnte man meinen, daß die frühere Auffassung ganz in die Richtung der gläubigen Ethik weise und mit der moralistischen Lebenseinstellung überhaupt nichts gemeinsam habe. Daß das erstere nicht zutrifft, hat uns bereits der Nachweis ihres Fortschrittscharakters gezeigt; die Stärke des moralistischen Einschlags wird einsichtig, wenn wir die Hinweise über die Auswirkungen des Moralismus heranziehen, die sich im „Guten" finden.

Aller Moralismus — heißt es da — raubt „den Sinn für jede andere als die ‚moralische' Lebensform ... Ein Leben, das der moralistischen Forderung wenigstens ungefähr entspräche, könnte also nur im offenen oder versteckten Kampf gegen die Subjektivität als solche bestehen; es müßte auf Elimination der ‚Neigung' aus der Motivation des Handelns ausgehen. Einen andern Inhalt als diesen könnte ein im Sinne des Moralismus richtiges Leben nicht haben, denn ein anderes Gutes kennt er nicht. Auch kein ‚Erlaubtes'. Das der moralistischen Theorie entsprechende Leben ist ständige Spannung, innere Auseinandersetzung, Anstrengung, Protest. Es fehlt ihm die Möglichkeit der Freude und des Jasagens zu irgend einer Realität. Es ist Disharmonie und will grundsätzlich Disharmonie sein. Es hat keine Zeit und keinen Blick für etwas anderes als den Gegensatz der Subjektivität gegen das Gesetz."[113]

„Man ahnt ohne weiteres, daß eine Theorie, welche ein so beschaffenes Leben verlangt, keine Möglichkeit besitzt, die ästhetische Lebensform irgendwie positiv zu würdigen. Denn wie immer das ästhetische Verhalten definiert werden möge: sicher hat es mit der moralistischen Lebenshaltung nichts

zu tun, ja es steht zu ihr im Gegensatz. Da nun der Moralismus kein anderes als ein moralistisches Leben duldet, so muß er alle anderartige, z. B. die ästhetische Haltung entweder direkt verurteilen oder dann in völlig gezwungener Weise moralistisch deuten. Die moralistische Ethik verdammt das Aesthetische oder macht es zum verstümmelten Anhängsel des Ethischen."[113] — „Aus demselben rigoristischen Grundzug heraus kann sie auch dem religiösen Leben nicht gerecht werden, ja sie ist im tiefsten Grunde irreligiös, genauer: irrend religiös."[114] Vom Moralismus aus kann „das religiöse Leben mit seiner Sehnsucht, seinem Glauben und seiner Hoffnung nur als Abfall vom moralistischen, also ‚richtigen' Leben gewürdigt oder es muß künstlich diesem Leben angegliedert werden. Das letztere aber kann nur durch Verstümmelung geschehen, durch moralistische Verkürzung des Religiösen. Aus der Wurzel des sittlichen Lebens wird Religiosität dann zu seinem rudimentären Anhängsel. Religion wird moralisch, nein moralistisch ‚begründet'. — So verschluckt der Moralismus alles tiefere Leben in seine ‚Moralität' hinein, und eben darum verdient er seinen Namen."[115]

An Hand dieser Ausführungen haben wir nun zu zeigen, in welchem Maße sie für die in den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften dargelegte idealistische Grundüberzeugung Geltung besitzen. Unsere Aufgabe wird wesentlich erleichtert, wenn wir zugleich die Wandlung mit ins Auge fassen, welche sich in den Jahren 1908—17 vollzogen hat.

Wir beginnen mit dem ästhetischen Leben. Erinnern wir uns daran, daß im „Ziel der Erziehung" und in „Wege und Irrwege" zwar wohl die Geschmacksbildung und die Erziehung zum künstlerischen Gestalten, nicht aber — im Gegensatz zu den frühen Aufsätzen — die Pflege der Schönheitsempfänglichkeit als solcher: die Erziehung zum Spiel, zur reinen Daseinsfreude überhaupt, „positiv gewürdigt" wird. Während H. in der allgemeinen Methodenlehre die im „Ziel der Erziehung" und namentlich im Vortrag „Symbol in der Kunst und Symbol in der Psychologie" (1916) aufgestellte Forderung, das Kunstwerk müsse sowohl der Form als auch dem Inhalt nach die Idee offenbaren, preisgibt und damit von einer „moralistischeren" Auffassung der Kunst zur früheren Ueberzeugung zurückkehrt, bleibt

seine Einstellung zum Spiel unverändert: wird diese Lebensmöglichkeit auch nicht direkt verdammt, so wird sie doch dadurch, daß ihr nur insofern positive Bedeutung zugebilligt wird, als sie zur ‚Erholung', zur Kräftigung für die Arbeit dient, „zum verstümmelten Anhängsel des Ethischen"[116] herabgewürdigt. Diese Einschätzung kommt auch darin deutlich zum Ausdruck, daß die Pflege der puren Daseinsfreude gar nicht mehr zur eigentlichen Aufgabe der Erziehung gerechnet wird.[1])

Nicht anders verhält es sich angesichts des religiösen Lebens. Die Moralisierung des Religiösen tritt wiederum in der Wandlung, die sich in den Jahren 1908—17 vollzogen hat, am klarsten zu Tage. Der eindrücklichste Beleg liegt in der Tatsache, daß die Frömmigkeit zur normativen Frömmigkeit, die gläubige Hingabe an den geheimnisvollen Lenker des Schicksals zur Hingabe an den absolut fordernden, sich mit der als Pflicht erlebten Notwendigkeit identifizierenden göttlichen Willen geworden ist. Die „moralistische Verkürzung des Religiösen"[117] ist so stark, daß man, in Abwandlung eines oben zitierten Satzes, ruhig sagen kann, die idealistische Grundüberzeugung verschlucke das frühere religiöse Leben sozusagen ganz in ihre ‚Moralität' hinein.

Damit scheint uns die Stellung, welche die frühere Auffassung innerhalb der im „Guten" dargestellten und kritisierten Problemlösungen einnimmt, hinlänglich bestimmt. Die Verschiedenheit der früheren und späteren Betrachtungsweise Rechnung tragend, begnügen wir uns abschließend mit der Feststellung, daß es sich bei der in den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften vertretenen Philosophie um Fortschrittsethik mit stark moralistischem Einschlag handelt.

Mit Bezug auf die „Uebergangsschriften" aus den Jahren 1921—25 können wir uns kurz fassen. Wie wir gesehen haben, liegt ihre Hauptbedeutung in der vertieften Betrachtung der menschlichen Grundfunktionen und in der entsprechenden Neu-

[1]) Wir begnügen uns vorläufig mit diesen Andeutungen. Das volle Verständnis für die Moralisierung des Aesthetischen überhaupt in den Jahren 1910—27 gewinnen wir erst, wenn wir die im dritten Hauptwerk der philosophischen Schriften der zweiten Gruppe, in der „Allgemeinen Aesthetik" (1929) vertretene Auffassung H's kennen gelernt haben.

formulierung des Erziehungszieles. Es hat sich gezeigt, daß die in diesen Schriften dargelegte Grundüberzeugung sich zwar auch ihrem Gehalt nach in mancher Hinsicht von der früheren unterscheidet, den Standpunkt des „geistigen Idealismus" jedoch noch nicht zu überwinden vermag. In den beiden letzten Kapiteln haben wir ferner nachgewiesen, daß die damalige philosophische Ueberzeugung H's weder in den psychologischen Werken noch in der zweiten Auflage des „Ziel der Erziehung" in ihrem vollen Umfang zur Darstellung gelangt. Darum läßt sie sich an Hand der schriftlichen Aeusserungen auch für keinen Zeitpunkt eindeutig bestimmen. Fest steht immerhin — und das ist in diesem Zusammenhang für uns allein wichtig —, daß die entscheidende Wandlung erst nach der Niederschrift der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung", also frühestens im Spätsommer 1924, erfolgt sein kann.

Weil dem so ist, haben wir den durch den bisherigen Vergleich gewonnenen Ergebnissen nicht viel beizufügen. H. vertritt auch in den Jahren 1921—25 eine Fortschrittsethik mit moralistischem Einschlag. Darauf hinzuweisen ist höchstens, daß der Moralismus insofern gemildert ist, als H. bei der Definition der Bestimmung sich nicht mehr an die dem Menschen von Gott z u g e d a c h t e, infolge der Unvollkommenheit des Wirklichen aber in den meisten Fällen unrealisierbare, beste Möglichkeit hält, sondern sich auf das w i r k l i c h in ihm angelegte geistige Maximum beschränkt.

Nun noch ein Wort über das Verhältnis der neuen philosophischen Ueberzeugung zu der in den frühen Aufsätzen vertretenen Auffassung. Es ist überraschend, wie sehr die beiden, zwar nicht mit Bezug auf ihre Form, wohl aber mit Bezug auf ihren E r l e b n i s g e h a l t, miteinander übereinstimmen. Hier wie dort dominiert das unbedingte Vertrauen in die göttliche Führung, die gläubige Bejahung der Welt und des Schicksals, wie immer sich dieses auch gestalte. Der göttliche Wille wird in keiner Weise mit der im sittlichen Anspruch erlebten absoluten Forderung identifiziert; er wird nicht zum Schöpfer einer individuellen Bestimmung, die der Mensch erfüllen sollte, aber sozusagen ausnahmslos nicht zu erfüllen imstande ist.

Stärker als alle moralische Verpflichtung ist die Gewißheit, daß alles, was geschieht, im göttlichen Willen begründet und darum gut ist. Mögen im einzelnen noch so viele Unterschiede vorhanden sein: diese eine, große Gewißheit ist beiden Auffassungen gemeinsam.

Ueberblicken wir zum Schluß die ganze bisherige Entwicklung H's, so erscheint uns der Einbruch und die Ausbildung der idealistischen Grundüberzeugung in den Jahren 1910—25 wie ein gewaltiges Intermezzo, das gleich nach Beginn des Stückes die kaum zum Klingen gebrachte Grundmelodie übertönt, seine Vormachtstellung bis gegen Ende behauptet, in den Schlußpartien dann aber gänzlich überwunden wird. Wir haben bereits in früherem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß — um im Bilde zu bleiben — die Grundmelodie niemals ganz übertönt wird, sahen wir doch in der Unentschiedenheit in der Beantwortung der Frage, ob der Mensch imstande sei, seine Bestimmung zu erfüllen, einen Ausdruck der ungelösten Spannung zwischen der idealistischen und der doch auch noch lebendigen gläubig-vertrauenden Lebenseinstellung. — Einen noch deutlicheren Beleg für das Fortklingen der Grundmelodie sehen wir in H's pädagogischer Haltung als solcher, aus der sämtliche methodischen Ratschläge herausgewachsen sind. H. selbst faßt zwar die Toleranz, den pädagogischen Humor, die Ruhe als Ausdruck der Liebe zur Idee, als Ausfluß der „ethischen Sympathie", die auch noch im armseligsten Zögling das Ueberwirkliche seiner Idee zu sehen vermag, und sicher besteht diese Inbeziehungsetzung zu Recht. Aber es fragt sich doch, ob seine pädagogische Gesamthaltung aus der ethisch-normativen Grundüberzeugung a l l e i n verständlich gemacht werden kann. Uns scheint sie, nach wie vor, m i t in der, wenn auch in dieser Zeit stark verschütteten, gläubigen Bejahung von Welt und Schicksal begründet zu sein. Da ein genaues Urteil über die Adäquatheit der in den Jahren 1910—25 vertretenen idealistischen Grundüberzeugung nur auf Grund einer eingehenden Würdigung der erzieherischen Tätigkeit in dieser Zeit möglich wäre, eine derartige Untersuchung jedoch über den Rahmen unserer Arbeit hinausgeht, müssen wir uns mit diesem Hinweis begnügen.

Nun wenden wir uns dem dritten Hauptwerk dieser philosophischen Reihe, der „Allgemeinen Aesthetik" (1929), zu. Das zwei Jahre nach dem „Geheimnis der Wirklichkeit" vollendete Buch enthält so viel neue und für uns wichtige Einsichten, daß wir uns ausführlich mit ihm befassen müssen. Wir weisen zunächst auf die im Vorwort skizzierte Aufgabe der philosophischen Aesthetik hin, geben dann die Grundgedanken der fünf Hauptabschnitte im Abriß wieder, um abschließend das Verhältnis zwischen diesem Werk und dem „Guten" und dem „Geheimnis der Wirklichkeit" einerseits, den früheren Schriften anderseits zu bestimmen.

Im Vorwort führt H. folgendes aus: Philosophie bekundet durch ihre Sinnfrage, daß sie aus dem problematischen Leben stammt. Als Frage nach dem wahrhaft Guten wie als Frage nach dem wahren Wesen der Dinge wird sie zunächst zur „Theorie des problematischen Lebens"[118]. Aber gerade im ernsthaften Verfolg ihres Unternehmens stößt sie notwendig auf Grenzen der Problematik, auf eine Domäne des Lebens, welche „ohne Zweideutigkeit, ohne innere Unsicherheit, ohne Problematik und ohne Sinnfrage"[119] auf eine merkwürdige Weise in sich selbst ruht: die ästhetische Möglichkeit. Mit dieser Entdeckung sieht Philosophie sich vor eine ganz neue Aufgabe gestellt; ihre Frage wird zur Frage „nach dem Sinn des ganzen*) Lebens, welches einerseits in sich selbst zweideutig und also sinnbedürftig ist und welches doch zugleich, auf der andern Seite, aller Sinnfrage und aller Lösungsbedürftigkeit ferne steht"[120].

Durch diese Wendung wird Philosophie zur Aesthetik. Die Aesthetik hat die gesamte ‚Philosophie des problematischen Lebens' zu überprüfen. Die früheren Ergebnisse brauchen nicht umgestoßen zu werden; aber sie bedürfen der Ergänzung. „Der Autor hofft, daß durch diese Ergänzung manches Unbehagen zerstreut werde, welches die Leser der früheren Schriften dieser philosophischen Reihe ... angesichts der dort notwendigen Betonung des problematischen Charakters aller Wirklichkeit empfunden haben mögen. Er freut sich darauf, den Schein zu zerstören, als machte er den verbreiteten Fehler der Philosophie mit: das ästhetische Leben in seiner Eigenart und seinem Eigenrecht

zu vernachlässigen oder es durch künstliche Einbeziehung in das problematische Leben moralisierend zu vergewaltigen"[121]. — Das vorliegende Werk stellt eine allgemeine und nicht eine spezielle Aesthetik dar. Da ohne Hinweis auf einzelne Phänomene des konkreten ästhetischen Lebens manches in der Grundfrage unverständlich bliebe, enthalten der dritte und vierte Teil des Buches Ausführungen, die da und dort zur speziellen Aesthetik überleiten.

Der erste, eine vorläufige Orientierung darstellende Hauptabschnitt „Das Phänomen" ist in drei Kapitel gegliedert: „Das ästhetische Erlebnis und die Schönheit", „Das ästhetische und das moralische Interesse". „Das ästhetische Objekt und die Schönheit". Wir fassen in aller Kürze zusammen.

Jeder versteht, was ein anderer erlebt, wenn er etwas schön findet. Begreift er auch in vielen Fällen nicht, daß man gerade bei dieser Gelegenheit Schönheit empfinden kann, so versteht er doch die Erlebnisweise: denn mit dem Ausdruck schön meinen wir, bei aller Differenz des Geschmacks, dasselbe im Sinne der Erlebnisübereinstimmung. Sicher meinen wir ein beglückendes Erlebnis. Das ästhetische Glücksgefühl ist von ganz besonderer Art. Es ist weder Glück des Tuns, noch Glück des Erfolgs, sondern Glück im puren Erlebnis, Glück in der Form des überraschenden Geschenkes. Darum hat Schönheit nichts mit Angenehmheit zu tun. Sie drückt nicht wie diese die Bezogenheit auf unsere Zwecksetzung aus, sondern gerade die Befreitheit von ihr. Wo wir mit Ansprüchen an das Objekt herantreten, zeigt es uns immer nur seinen Widerstand oder sein Entgegenkommen, niemals aber seine Schönheit. Schönheit ist ‚interesseloses Wohlgefallen'. „Wo wir von Schönheit sprechen, da meinen wir ein Gegebenes, Daseiendes, das zu erleben fraglose Freude ist."[122]

Das ästhetische Interesse, welches im ‚interesselosen Wohlgefallen' steckt, darf weder mit dem geistigen Interesse noch mit dem Interesse der Veranderung noch mit demjenigen der Beharrung gleichgesetzt werden. Daß es mit dem letzteren nichts zu tun hat, leuchtet ohne weiteres ein. Wo wir mit der Behauptungstendenz oder dem Bemächtigungswillen an ein Objekt herantreten, antwortet uns dieses mit Widerstand oder Fügsamkeit, aber nicht mit Schönheit. — Auch das dem Veränderungsbedürfnis, der Liebestendenz Entgegenkommende ist durchaus etwas anderes als Schönheit. Schönheit bedeutet nie Gefälligkeit gegen ein Subjekt; sie ruht in sich; sie ist nur dort, wo die ‚Qualität' des Objekts so empfunden wird, daß sie ‚das Subjekt nichts angeht'. Insofern uns ein Objekt erotisch angenehm ist, ist es nicht schön und umgekehrt. — Am verbreitetsten ist die Meinung, das ästhetische Interesse sei mit der Geistigkeit identisch oder stehe doch in enger Beziehung zu ihr. „Der Verfasser muß an dieser Stelle bekennen, daß er selber in diesem Irrtum lange befangen war (vgl.

„Der Geist und die Triebe", „Der Charakter"); er wird im folgenden Gelegenheit nehmen, seine damalige Auffassung als unhaltbar nachzuweisen und zu korrigieren."[123] Da die geistige Haltung von Anspruch und Zwecksetzung nicht zu trennen ist, gilt das, was über das Verhältnis von schön und angenehm gesagt wurde, auch vom Verhältnis von schön und gut (geistig befriedigend): Auch Schönheit und Güte stehen in Konkurrenz. Auf die Tatsachen, welche dieser Feststellung zu widersprechen scheinen, wird später — bei der Erörterung des Geschmackes — näher eingegangen. — Positiv läßt sich über das ästhetische Interesse nur erst Vorläufiges sagen: es ist „das einfach schauende, nicht ‚angreifende' Interesse"[124]. Als Subjekte ästhetischen Erlebens leben wir die Unfraglichkeit, die Selbstverständlichkeit des Daseins. Wir haben ein ästhetisches Interesse, weil wir ein Interesse an der möglichen Befriedigung in der puren Rezeption, weil wir ein Interesse an der Ganzheit des Lebens haben.

Bei genauer Ueberlegung erweist sich der Ausdruck ‚Objekt' im ästhetischen Zusammenhang als durchaus irreführend, denn Objekt heißt doch Widerstand, Gegenpart der Auseinandersetzung. Im Bereich des ästhetischen Lebens gibt es keine Objekte in diesem Sinn. Die ästhetische Schau ist pure Versunkenheit in die wieder einmal durchbrechende Ganzheit des Daseins. Wir schauen gar nicht das Objekt als solches, sondern durch es hindurch mitten ‚in die Schönheit'. Dem ästhetischen Objekt an und für sich kommt keine gegenständliche Bedeutung zu; die „ästhetische Objektivität" ist von der „gegenständlichen Objektivität"[125] wohl zu unterscheiden. Nur weil die Reinheit des ästhetischen Erlebnisses eingeschränkt ist, nur wegen der ästhetisch-moralischen Doppelstellung des Menschen, überdecken sich das ästhetische ‚Bild' und „das Vorstellungs- oder Beschaffenheitsbild"[126]. Mit andern Worten: „Sichtbar (bildhaft, wahrnehmbar) wird das ästhetische Objekt nur sofern es nicht ästhetisches Objekt, sofern es also nicht rein schön ist"[127]. Das schöne Objekt ist also nicht ‚Besitzer', sondern immer nur ‚Träger' der Schönheit: Gelegenheit für uns, die wir nie aus der zwecksetzenden Haltung restlos hinauskommen.

Darum hat Schönheit auch keine Gestalt. Als an und für sich gestaltlose kann sie ‚in jeder Gestalt' auftreten. Bei welcher Gelegenheit dies geschieht, ist von unserer, stets durch das variable Verhältnis der praktischen Interessen eingeschränkten Empfänglichkeit abhängig. Zusammengefaßt: „Ob ein Objekt schön sei oder nicht, das kommt nicht auf seine materiale oder formale Beschaffenheit an, sondern auf den Grad und die Art der Empfänglichkeit (des ästhetischen Interesses)... Jedes Objekt kann schön sein. Jede Eigenschaft irgendeines Objektes kann Schönheit offenbaren oder an dieser Offenbarung beteiligt sein. Es kommt nur darauf an, ob sie uns, entsprechend unserer Empfänglichkeit, ‚etwas sagt'... Seiner Beschaffenheit und sogar seiner Existenz nach ist das Objekt für die Schönheit irrelevant; es wird relativ relevant nur dadurch, daß wir unser ästhetisches Interesse nie ganz aus der Verbindung mit der Zweckhaftigkeit, das ästhetische Leben nie ganz aus der Verwach-

senheit mit dem moralischen Leben zu lösen vermögen. Wer dies vermöchte, dem wäre ‚alles' schön und nur schön; aber es wäre dann ‚nichts' mehr im Sinne der gegenständlichen Existenz."[128] [1])

Nicht zu übergehen ist eine Bemerkung über das theoretische Leben im Sinne der Gegenstands-Erkenntnis: „Theoretisches Verhalten, im Sinne der Gegenstandt-Erkenntnis, ist seinem Wesen nach gegenständliches Verhalten, und Gegenstands-Erkenntnis ist selber eine Form oder doch ein Bestandteil der Auseinandersetzung. Wo Subjekt und Objekt sich gegenüberstehen, da leben wir ja auf dem Boden der Auseinandergesetztheit, arbeiten wir aus dem Grundgefühl der Besonderung, bestätigen wir einheitsuchend die gegenständliche Fremdheit des Andern gegen uns. Kurz: theoretisches Leben (immer: im Sinne der Gegenstands-Erkenntnis) i s t moralisches Leben."[129]

Der zweite Hauptabschnitt „Das Wesen" enthält die vertiefte ontologische Betrachtung des Gesamtlebens.

Im ersten Kapitel „Das Problem der Aesthetik" wird die im Vorwort skizzierte Ueberhöhung der Philosophie des praktischen Lebens zur wirklichen Lebensphilosophie ausführlich dargelegt. Wir begnügen uns damit, die bisherigen Ausführungen in zwiefacher Hinsicht zu ergänzen. Wichtig ist einmal die Feststellung, daß nicht nur die gegenständliche Erkenntnis, sondern auch die Philosophie, und zwar sowohl als Frage nach dem Guten wie als Frage nach dem Wesen der Dinge wie als Aesthetik, „ganz dem problematischen, moralischen Leben"[130] angehört. Wichtig ist ferner die nähere Bestimmung der Aufgabe der philosophischen Aesthetik. Was sie will ist: „dem ästhetischen Leben innerhalb des Gesamtlebens theoretisch gerecht zu werden, es zu v e r s t e h e n"[131]. Das geschieht durch den Aufweis eines höheren S i n n - Zusammenhanges, in dem der Widerstreit zwischen dem sinnhaft-moralischen und dem sinnfremd-ästhetischen Leben aufgehoben erscheint.

Ausführlicher muß vom zweiten Kapitel „Die Wirklichkeit des ästhetischen Lebens" die Rede sein. — Das ästhetische Leben kann nur einer Philosophie zum Problem werden, welche die Problematik als zum Wesen der Wirklichkeit gehörig anerkennt. Das Problem lautet: „Wie kann Wirklichkeit zugleich problematisch und unproblematisch sein?", oder: „Wie ist in einer problematischen Wirklichkeit unproblematisches Verhalten möglich?"[132]. Die Versuchung ist groß, das Problem durch die Leugnung unproblematischen Lebens aus der Welt zu schaffen. Philosophisch besteht aber kein Grund dazu. Denn die Einsicht in den problematischen Charakter aller Realität fordert n i c h t, „daß Wirklichkeit in ihrem problematischen Charakter a u f g e h e"; sie fordert nicht „die I d e n t i f i k a t i o n von Wirklichkeit und problematischer Wirklichkeit"[133]. Die Leug-

[1]) Der Grund dafür, daß in der Beschreibung des ästhetischen Phänomens die ästhetische P r o d u k t i o n nicht berücksichtigt wird, kann erst später deutlich gemacht werden.

nung ist vielmehr als falsch nachzuweisen. Als moralisch-kämpfende Wesen spüren wir nämlich die Möglichkeit sinnfremden Lebens vor aller philosophischen Reflexion als Gefahr. Dies Erlebnis kann keine Selbsttäuschung sein: „So wahr Moralisches (Problematisches) Wirklichkeit ist, so wahr ist die Ablehnung des Amoralischen Wirklichkeit, und so wahr diese Ablehnung wirklich ist, so wahr ist Amoralisches selbst wirklich"; „Reales kann nur reale Gegnerschaft haben"[134].

Das ästhetische Leben erscheint als unproblematisches, weil wir problematisch sind. Ebenso sehr gilt aber auch, daß das Leben uns nicht als problematisches erscheinen könnte, wenn nicht ‚Unproblematisches' in uns wäre. Die Sehnsucht nach dem ‚Zustand' der faktischen Ueberwundenheit der Problematik — das letzte Ziel aller Praxis — stammt unmöglich aus dem problematischen Leben selbst. „Dieses enthält nichts anderes als was es ist, und es ist Problematik, Kampf. Es ist gar nicht ganz richtig zu sagen, es wolle Ueberwindung der Problematik. Wir wollen das, und wir wollen es kraft jener Sehnsucht, die selber im Grunde alles Problematische, allen Kampf, alle Zwecksetzung ablehnt... Es gäbe im problematischen Leben keine Sehnsucht nach Ueberwundenheit der Problematik, wenn es nicht eine ‚Lebenshaltung' (eine Seite des Lebens) gäbe, welche ‚außerhalb' der Problematik steht... Es gäbe keine Sehnsucht nach ‚Harmlosigkeit', wenn nicht Harmlosigkeit in uns da wäre."[135] Wohl beruht also die Idee des Seins (des Zuendekommens) auf dem Kampf; sie beruht aber auch auf dem kampffremden, einfachen Dasein. Das ästhetische Leben gibt dem praktischen zwar nicht seinen Charakter, wohl aber die Sehnsucht, über sich selbst hinauszukommen.

Eine Philosophie, die das moralische Leben vor dem Auftreten des Problems der Aesthetik mit dem Leben überhaupt identifiziert, d. h. sich moralistisch gewendet hätte, müßte revidiert werden. Da H. bereits im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" erkannt hat, daß die moralische Problematik „nicht das Einzige und nicht das Letzte ist"[136], kann er unmittelbar an die Aesthetik herantreten.

Dies geschieht im dritten Kapitel „Die Fraglosigkeit des Daseins". — Die ontologische Frage der Aesthetik knüpft an den Widerspruch an, der zwischen Ziel und Wesen der Wirklichkeit besteht. Dem Wesen widerspricht wohl das Ziel, aber nicht die Zielsetzung; es gehört zum Wesen der Wirklichkeit, daß sie ein Ziel erstrebt, welches sich, realisiert gedacht, mit dem Wesen der Realität nicht vertrüge. In allem Streben also über die Welt hinauszukommen, bleibt Wirklichkeit doch ewig, was sie ist: sie hat ihr Dasein. Dasein ist nicht zu verwechseln mit ‚Wille zum Dasein'. Wohl gibt es im Dasein ‚daseienden' Willen aber dieser wäre nicht Wille, wenn er nicht etwas anderes wollte als Dasein. Indem er Sein und Nichtsein will, strebt er, als in sich widersprüchliche Tendenz, über das einfache Dasein hinaus. Er ‚negiert' es; er ‚negiert' diesen „Wesenszug der Realität, welcher aller Willenhaftigkeit gegenübersteht"[137]. Man kann auch sagen: Wirklichkeit ist als problematische da; aber

sie ist d a. Als daseiende ist sie ‚fraglos'; denn keine Frage i n ihr vermag die Fraglosigkeit ihres Daseins aufzuheben. — Zum gleichen Ergebnis kommt man, wenn man von der Erkenntnis ausgeht, daß das problematische Leben einen transzendenten Grund hat. Die absolute Begründetheit besagt, „daß Wirklichkeit, in all ihrer Problematik und also ihrer internen Fragwürdigkeit, doch in e i n e m Punkte aller Fraglichkeit enthoben ist, nämlich in ihrer Begründetheit, im Sinne der schlechthin ‚gegebenen' Existenz. Mag Realität wollen was immer sie wolle: sie ist als Realität von einem Grunde aus begründet, an welchen ihr Wille nicht heranreicht. Sie ‚hat da zu sein', schlechthin und absolut, d. h. sie i s t da. Das steht außer aller Diskussion... Zu sagen: Wirklichkeit sei absolut begründet, oder: sie habe fragloses Dasein, das ist ein und dasselbe."[138] — Durch diesen Rückgang auf das W e s e n des moralischen und des ästhetischen Lebens ist die Frage, wie unproblematischs Leben in der problematischen Wirklichkeit möglich sei, gelöst.

Das Gesagte ist jedoch angesichts der Urtatsache der Individuation neu zu erwägen. Was mit Bezug auf die ständige Andersheit im Sinne des Werdens gesagt wurde, gilt auch hier: Wie Wirklichkeit in allem Werden als Wirklichkeit d a ist, so ist sie in aller individuellen Zersplitterung ewig e i n e. Das ästhetische Leben ist nichts anderes als Ausdruck dieser ewigen Einheit in aller Zersplitterung.

Wichtig für uns ist noch der Hinweis, daß das ästhetisch-unproblematische Leben nicht nur ‚phänomenologisch', sondern auch metaphysisch von allem geistigen Leben zu unterscheiden ist. Weil der Geist mit dem zielsetzenden Faktor des problematischen Lebens identisch ist, kann er nicht im ästhetischen Bezirk zu Hause sein. Alles ästhetische Verhalten ist „grundsätzlich ‚geistlos', nicht-geistig, weil nicht moralisch. Selbstverständlich auch nicht ungeistig, — weil der ganze Gegensatz von Geist und Ungeist (Wille und Gegenwille) im Gebiet des Aesthetischen keine Stelle hat."[139] I n d i r e k t hat der Geist, wie wir wissen, doch etwas mit dem ästhetischen Verhalten zu tun; er verhält sich zu ihm „wie werdensollende Einheit zu ewiger Ganzheit. Denn im Geiste lebt jenes Heimweh nach der Selbstverständlichkeit, aus welchem die Setzung des Seinszieles erfolgt und welches der Ausdruck des Daseins in aller Problematik ist. Der Geist schafft nicht ästhetisches Leben... Aber er sucht im moralischen Leben das, was ästhetisches Leben in sich hat, die Selbstverständlichkeit."[140]

Im dritten Hauptabschnitt „Das ästhetische Leben" sucht H. dieses Leben, so wie es uns als Phänomen entgegentritt, aus dem aufgezeigten Wesensgrund des Aesthetischen zu verstehen. Wir gehen auf die Gedankengänge der vier Kapitel: „Der Ursprung und das Verhältnis zum Moralischen", „Ueber den Geschmack", „Die stoffliche Gebundenheit", „Zur Charakterologie", nur insofern ein, als uns unbedingt nötig erscheint.

Da wir Individuen sind, kann sich unproblematisches Leben nur i n der Individuation gestalten. Es besteht in unserem ‚Anteil' am Dasein. Dieser Anteil ist für uns, die wir in der Verstrickung des moralischen

Lebens stehen, gestört. Aber er ist nicht zerstört. Die Ahnung, daß unser Leben ewig begründet und daher fraglos ist, ist sowohl die Grundlage der Sehnsucht als auch die Grundlage der unmittelbaren Form des Daseinserlebnisses, des ästhetischen Lebens. — Daraus wird zunächst das ästhetische Erlebnis verständlich. Innewerden der Schönheit bedeutet nichts anderes als ‚Entdeckung des Daseins', als ‚Sinn' für die Selbstverständlichkeit, die Einheit, die Form. Schönheit ist nicht irgendwo; sie ist einfach da; sie umgibt uns; wir sind darin eingetaucht. Wenn wir sie dem Objekt zuschreiben, tun wir es aus Dankbarkeit; wir rechnen es ihm als Verdienst an, daß es uns zum Anlaß eines Schönheitserlebnisses wurde. — Man versteht nun aber auch, was der Ausdruck ‚ästhetisches Interesse' bedeutet. Kraft unseres Sinnes für die Fraglosigkeit des Daseins ‚warten' wir in aller Auseinandersetzung auf die Offenbarung. Das ästhetische Interesse ist pure Empfänglichkeit; sein Charakter wird nur dadurch verdunkelt, daß es nie anders als in Verbindung mit zwecksetzenden Interessen befriedigt werden kann. — Aus dem metaphysischen Ursprung des ästhetischen Erlebens geht ferner auch dessen genaues Verhältnis zum moralischen Leben hervor. Das untrennbare Ineinander der beiden bewirkt, daß jedes wirkliche Verhalten zwei Seiten hat. Ihr Verhältnis ist nicht als quantitativ balancierte Gegensätzlichkeit zu verstehen. Wohl stehen sie im Gesamtverhalten in reziprokem Verhältnis; aber dieses fußt nicht auf energetischer Gegensätzlichkeit. Ein Mehr oder Weniger der Aesthetizität existiert nicht an und für sich, sondern ist ausschließlich durch den energetischen Charakter des moralischen Lebens bedingt. Wir sind um so eher imstande, Schönheit zu erleben, je weniger der Gegenstand, dem wir einmal unsere Aufmerksamkeit zugewandt haben, für uns noch als Gegenstand unbefriedigter Wünsche in Betracht kommt.

Die Abhängigkeit des ästhetischen Lebens von der moralischen Besonderheit zeigt sich nicht nur in den Schwankungen der ästhetischen Fähigkeit, sondern auch in der Modifikation des Schönheitssinnes. Diese quantitave und qualitative Bindung des ästhetischen Lebens macht seine stoffliche Gebundenheit aus. Sie findet im Phänomen des Geschmacks ihren Ausdruck. In der Regel versteht man unter Geschmack nicht das ‚Quantum' der ästhetischen Erlebnisfähigkeit, sondern deren Qualität. Die Tatsache, daß man von gutem und schlechtem Geschmack spricht, zeigt deutlich, daß es sich hier um einen moralischen Begriff handelt. Bewertet wird nicht die Modalität — die Tatsache, daß Menschen mit annähernd gleicher Interessenstruktur an verschiedenen Orten Schönheit erleben können —, bewertet die Qualität, die durch die Art der Interessen bedingt ist. Da der Geschmack ein getreues Abbild der stets sich wandelnden Interessenstruktur ist, ist er weder konstant noch eindeutig. — Es gibt so viele Arten des Geschmacks, als es Arten des ‚infizierenden' Zweckinteresses gibt. Einen ausgesprochen geistigen Geschmack hat derjenige Mensch, welcher wesentlich mit geistigen Interessen an die Gegenstände herantritt und deshalb nur dort Schönheit zu erleben imstande

ist, wo er geistige Qualitäten, z. B. Rationalität, Ordnung, Klarheit der Struktur und des Zusammenhangs, findet. Einen vorwiegend egoistisch oder erotisch bestimmten Geschmack hat derjenige, bei welchem das Beharrungs-, beziehungsweise das Veranderungsinteresse im Vordergrund steht. Wichtig ist die Einsicht, daß der sinnliche Geschmack nicht mehr, sondern nur auf andere Weise stofflich gebunden ist als der geistige, daß ein Mensch mit sinnlichem Geschmack also ebenso intensiv Schönheit erleben kann, wie einer, der einen geistigen Geschmack besitzt. — In einer vollständigen ‚Charakterologie des ästhetischen Lebens' müßten sowohl sämtliche Modifikationen der Lebensstellung (Fixation, Affektivität, Periodizität, größere oder geringere Vitalität usw.) wie der Lebenseinstellung (größere oder geringere Naivität, Kampf- oder Kompromißeinstellung usw.) in ihrer Bedeutung für das konkrete ästhetische Leben gewürdigt werden.

In gleicher Kürze fassen wir die Ausführungen über „Das ästhetische Handeln", „Das festliche Leben und die Kunst" und „Das Werk" im vierten Hauptabschnitt „Die Kunst" zusammen. — Bis jetzt war nur vom ästhetischen Erlebnis, nicht aber von der ästhetischen Produktion die Rede. Aesthetisches Handeln ist möglich, weil es in Wirklichkeit kein rein ästhetisches Leben gibt. Aesthetisch kann dieses Handeln genannt werden, weil es ihm einzig um Schönheit geht; moralisch ist es, weil es — als Handeln — notwendig einen Zweck verfolgt. Rein ästhetisches Handeln gibt es aus zwei Gründen nicht: einmal weil Schönheit gewollt wird, dann auch deshalb, weil nur die Schönheit des moralisch infizierten Geschmacks gewollt wird, d. h. weil im Grunde immer Schönheit und Angenehmheit gesucht werden. — Das ästhetische Handeln nimmt je nach dem Grad der Befriedigung des ästhetischen Interesses verschiedene Formen an. Ist die Befriedigung gering, so kann es sich als Verschönerungshandlung oder, falls es zu viel zu verändern gäbe, auch als Neugestaltung äußern. — Wird der Geschmack sozusagen vollkommen befriedigt, so fällt die umgestaltende Reaktion dahin; die zweite Art ästhetischen Handelns geschieht also nicht gegen das Objekt, wohl aber mit Bezug darauf: das schöne Objekt kann um des Besitzes willen erworben, um des liebenden Umgangs willen aufgesucht, seiner geistig bedeutsamen Schönheit wegen verehrt — unter allen drei Gesichtspunkten übrigens auch dargestellt — werden. — Zu einer dritten Art ästhetischen Handelns kommt es dann, wenn die Beglückung so vollkommen ist, daß weder Gestaltung oder Umgestaltung, noch eine Bemächtigungs-, Identifikations- oder Verehrungshandlung mehr in Frage kommt. In solchen Fällen besteht die Reaktion lediglich in einer Kundgabe der Beglücktheit, in der tätigen Dokumentation der Individualität als solcher, in reiner Gebärde, in einer Ausdruckshandlung. — Von einer besonderen Art der Ausdruckshandlung ist dort zu sprechen, wo ein stark begabter ästhetischer Mensch, der an seiner

Verstricktheit ins praktisch-moralische Leben leidet, seiner Sehnsucht nach harmlosem Dasein Ausdruck verschafft, gleichgültig, ob dies mehr im Sinne der ästhetischen Produktion der ersten oder zweiten Art oder mehr im Sinne des reinen Ausdrucks der auf Momente wenigstens beinahe zur Wirklichkeit gewordenen sehnsüchtigen Phantasie geschehe. Daß die Grenzen zwischen diesen vier Möglichkeiten ästhetischen Handelns nicht scharf zu ziehen sind, braucht kaum besonders betont zu werden.

Das reinste ästhetische Handeln ist jene Gebärde, die der ästhetischen Befriedigung ‚realer Art' entspringt und absichtsloser Ausdruck ungetrübter Daseinsfreude ist. Ein Leben, das maximale Aesthetizität zur Grundlage hätte, wäre ein einziges Fest. Die Festgemeinschaft unterscheidet sich deutlich von der auf moralischer Grundlage möglichen Gemeinschaft, wenn sie auch in Wirklichkeit vom moralischen Leben her immer mehr oder weniger infiziert ist. Wie das Fest, so weist auch das Spiel immer einen moralischen Einschlag auf, existiert es doch in allen Uebergängen zwischen dem gebärdehaften und dem Zweckspiel. — Der eigentliche Gegensatz zum festlichen Leben ist die Kultur. Was das Fest für die Aesthetizität bedeutet, ist die Kultur für die Moralität. Festliches und kulturelles Leben vertragen sich nicht; Kampf, Arbeit, Leistung, Ordnung, Vernunft: das alles ist festwidrig. Innerhalb einer kulturgesättigten und kulturbegeisterten Umgebung vermag sich das festliche Leben nur in Form von Inseln oder Oasen zu halten. Für uns sind festliche Feste wirkliche Ausnahmen.

Erst die Einsicht in den Gegensatz zwischen Fest und Kultur ermöglicht das Verständnis für das Phänomen der Kunst. Kunst, Künstler sind Begriffe, die erst infolge der Berührung des ästhetischen Lebens mit der Kultur entstehen. Wo das geschieht, ist das ästhetisch bestimmte Handeln nicht reine Gebärde, sondern gestaltende Darstellung. Kunst ist Leistung, Tat. ‚Moralisch infiziert' ist sie, weil das Gestaltete immer ein dem Geschmack entsprechendes ästhetisches Symbol ist. Nur dieser Infektion wegen kann man von guter und schlechter Kunst sprechen. — H. unterscheidet drei Wurzeln der Kunst: die erste ist die unmittelbar zur Gestaltung führende, relative Befriedigung oder Nichtbefriedigung an der Welt der Objekte, die zweite die festliche Gebärde, welche, falls sie sich in die Objektwelt hinein auswirkt, ebenfalls zur Darstellung wird, die dritte die leidend-sehnsüchtige Gebärde, wenn sie Form gewinnt. — Da die Kunst eine Art von Synthese des ästhetischen mit dem kulturellen Leben darstellt, enthält sie auch all die inneren Spannungen, die einer solchen Synthese notwendig eignen: Verhältnis von Künstler und Publikum, Objektwahl, Verständlichkeit der Symbole usw. Ihr Kompromißcharakter zeigt sich deutlich daran, daß das Publikum, welches sich ihr in den ‚Pausen' des kulturellen Lebens zuwendet, von ihr nicht allein Befriedigung des ästhetischen Interesses und der ästhetischen Sehnsucht, sondern zugleich ‚Befriedigung' oder Förderung des Kulturinter-

esses — sei es in Gestalt der Erbauung, Erschütterung, Reinigung, Rührung, Erregung oder gar der ‚Bildung' oder Erholung — verlangt.

Die sachlichen Merkmale des Künstlertums sind ästhetisch bestimmter Wille und entsprechendes Können. Mit dieser Unterscheidung ist zugleich das Verhältnis zwischen Genie und Talent bezeichnet: der Wille ist die ‚innere', das Können die ‚äußere', technische Voraussetzung des Künstlertums. — Ob ein Kunstwerk gekonnt ist oder nicht, läßt sich nur vom Künstler aus beurteilen. Die Möglichkeit echter Kunstkritik beruht einzig auf der Gabe ästhetisch begabter Empfänger, die, sich in die Situation des Künstlers einfühlend, sowohl dessen Erlebnis als auch den Schaffensprozeß verstehend nacherleben. — Ein Kunstwerk ist — als Kunstwerk — nie wegen der Art der sich in ihm offenbarenden moralischen Qualitäten, sondern nur wegen seiner Symbolkraft bedeutsam; ein Künstler ist um so weniger Künstler, je mehr er seine Darstellung benützt, um seine moralische Gesinnung zu verkünden. Die Echtheit des Kunstwerks bemißt sich einzig und allein nach seiner Form, d. h. seiner ästhetischen Bedeutsamkeit. Diese ist schlechterdings undefinierbar. Die Schönheit eines Kunstwerks ist ein Geheimnis, dem man in keiner Weise beikommen kann.[1])

Mit dem fünften und letzten Hauptabschnitt „Der Sinn", der die auf das Wesen gerichtete ontologische Betrachtung durch die ideologische ergänzt, müssen wir uns wieder eingehender befassen.

Das erste der beiden Kapitel handelt von der „Ueberwindung des moralischen Standpunktes". Da diese Ueberwindung unter Einbeziehung des Problems der Aesthetik geschildert wird, stellen die Gedankengänge eine wertvolle Ergänzung der entsprechenden Ausführungen im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" dar.

Alle Probleme sind vom Standpunkt, von dem aus sie bestehen, unlösbar. Vom moralischen Standpunkt aus ist die ästhetische Haltung in keiner Weise zu rechtfertigen. Wenn Aesthetik sich mit ihm identifizierte, müßte ihre Sinnfrage negativ beantwortet werden. Im zweiten Teil wurde gezeigt, daß sie das als Philosophie gar nicht kann. Wohl entzündet sich Philosophie am Aergernis, das die moralische Haltung dem ästhetischen Leben gegenüber nimmt; aber sie würde nicht Aesthetik, wenn sie auf diesem Ausgangspunkt verharrte. Das Problem der Aesthetik kann nur dann entstehen, wenn trotz der anscheinenden Sinnlosigkeit des ästhetischen Lebens ein Sinn geahnt wird. Das setzt voraus, daß der moralische Gesichtspunkt als Gesichtspunkt fraglich wird. — Die Berechtigung des moralischen Standpunktes wird durch das moralische Leben selbst angefochten. „Indem der moralische Standpunkt den Sinn des Lebens im moralischen Leben sieht, negiert er die Sinnhaftigkeit seines eigenen Zieles, jener Vollkom-

---

[1]) Auf die Ausführungen über das Verhältnis von Kunstschönem und Naturschönem und von Schönheit und Häßlichkeit brauchen wir hier nicht einzugehen (vgl. „A. Ae.", S. 278—87).

menheit, in welcher moralisches Leben nicht mehr wäre. Indem er aber doch dieses Ziel setzt und damit alles als sinnlos erklärt, was nicht diesem Ziele diente ..., spricht er wider Willen über sich selbst das Urteil der Vorläufigkeit, der Bedingtheit, also der Standpunktsunfähigkeit."[141] — Die Frage der Aesthetik setzt diese Einsicht voraus. Sie weiß, daß der Sinn des Lebens weder im moralischen noch im an sich sinnfremden ästhetischen Leben gefunden werden kann. Was sie sucht, ist ja gerade ein Lebenssinn, der geeignet wäre, mit dem ästhetischen auch das fraglich gewordene moralische Leben zu begründen.

Voraussetzung dieses Suchens ist die untilgbare ‚Ahnung' einer tieferen Gelöstheit, die trotz des Wissens um die Unbegründetheit und Sinnlosigkeit des moralischen Lebens zu ihm gehört. Der Beweis für das Vorhandensein dieser Ahnung liegt in der Tatsache, daß wir unser zwecksetzendes Leben auch dann leben, wenn uns die Unerreichbarkeit des ‚Endzweckes' aufgegangen ist. Das heißt doch, daß wir praktisch nicht glauben, daß die ‚zugegebene' Sinnlosigkeit nur Sinnlosigkeit sei. Wir sehen keinen Sinn, aber wir glauben einen Sinn. Wir glauben, daß es einen ‚Punkt' gibt, von dem aus der Sinn des Lebens klar, die in sich unbegründete Wirklichkeit begründet ist. Der Glaube weiß, daß diese sinngebende und begründende Stelle außerhalb der problematischen Realität liegt, daß der sinngebende Grund nicht selbst real, sondern transzendent ist. „Dieser Glaube an eine irreale, transzendente Stelle, von der aus alles Rätsel seine Erklärung fände, ist die einzig mögliche Haltung für denjenigen, der sich nicht in idealistisch-moralistische Fortschrittsillusionen einwiegt, und der doch lebt, handelt, sich entscheidet und also im moralischen Leben steht."[142] — Durch diesen — ständig bestrittenen — Glauben gewinnt alles Geschehen den Charakter des Wunders. Wunder ist der Name für das real Unverständliche, aber transzendent Begründete, für das real Rätselhafte, aber transzendent Gelöste.

Was hier charakterisiert wurde, ist die religiöse Haltung. Das religiöse Leben ist dasjenige praktische Leben, das trotz seinem illusionsfremden ‚Realismus' den Glauben an den verborgenen Sinn der als rätselhaft-wunderbar erlebten Wirklichkeit festhält. Es ist „das moralische Leben selbst, sofern dieses sich in realistischer Ehrlichkeit und zugleich im Glauben an den transzendenten Grund des Lebens vollzieht"[143]. In seinen reinsten Formen bedeutet der religiöse Glaube das unerschütterliche Vertrauen in die absolute Sinnhaftigkeit des noch so problematischen Lebens. Das Leben wird in seiner ewig unvollendeten Entscheidungs- und Kampfnotwendigkeit als göttlich bestimmtes gläubig bejaht. Die moralische und die ästhetische Möglichkeit werden als Seiten der ewigen Bestimmung begriffen. Ihr Gegensatz verschwindet nicht; aber er wird im Glauben an die absolute Begründetheit religiös überhöht. Die religiöse Haltung versteht das Leben, weil sie es in allen Teilen göttlich glaubt. „Wem der absolute Sinn sich als absoluter, transzendenter offenbart hat, der weiß Bescheid und weiß, daß er Bescheid weiß."[144]

Im zweiten Kapitel „Das ästhetische und das religiöse Leben" untersucht H. das zwischen beiden Möglichkeiten bestehende Verhältnis. — Aehnlichkeiten bestehen zweifellos: Beide sind nicht zweckhaft eingestellt (der ‚Verkehr' mit Gott wird nur insofern zweckhaft, als er moralisiert wird); beide treffen sich in ihrer ‚Transparenz' des Realen, wenn auch das eine Mal die Schönheit, das andere Mal der transzendente Grund ‚durchscheint'; beiden ist die Welt Gegenstand der Schau, der Offenbarung; beiden fehlt die Fragwürdigkeit der moralischen Haltung: der ästhetischen ist das Objekt selbstverständlich, der religiösen absolut begründet; beide sind in gewissem Sinne naiv: während die ästhetische Haltung es primär ist, ist die religiöse durch alle Problemempfindlichkeit hindurchgegangen; beide sind schließlich in ihrem Kern empfangende und nicht produktive Haltungen.

Aber all diese Uebereinstimmungen vermögen nicht über ihre wesenhafte Verschiedenheit hinwegzutäuschen. Diese zeigt sich am besten angesichts des Verhältnisses zum moralischen Leben. Alles religiöse Leben hat mit dem moralischen den Sinnglauben, den Sinnbegriff überhaupt, gemeinsam; „der religiöse Glaube ist gewissermaßen die Erfüllung oder reife Gestalt des sittlichen Glaubens"[145]. — Dieser Sinnglaube fehlt der ästhetischen Haltung ganz; Schönheit ist für sie ein selbstverständliches Geschenk. Die ästhetische Haltung ‚führt' nie zum religiösen Glauben. Sie ist aber auch nicht etwa eine ‚Folge' der religiösen Einstellung. Dies letztere ist besonders gegenüber der Meinung vom religiösen Ursprung der Kunst zu betonen. Kunst ist zwar als religiös bestimmte möglich; aber sie entsteht niemals ‚aus Religion'. Kunst wird religiöse Kunst, sobald sie in ein gläubiges Leben eingestellt ist. Führt der Künstler sein künstlerisches Leben als gläubiger Mensch, so i s t seine Kunst religiös, mag sie darstellen was sie will. Alle religiöse Kunst ist M y t h u s, wenn Mythus nichts anderes bedeutet als künstlerische Darstellung des Glaubensinhaltes.

Abschließend kommt H. nochmals auf die Aesthetik als ganze zu sprechen. — Es hat sich gezeigt, daß ihre Sinnfrage nur im Glauben eine Antwort findet. Es wäre eine große Täuschung zu meinen, Philosophie würde dadurch sich selbst untreu, daß sie den religiösen Standpunkt zu ihrem eigenen macht. Das ist nicht der Fall; denn die Ahnung einer Sinnhaftigkeit, die in aller Aesthetik lebt, ist in ihrer reinen Ausbildung nichts anderes als der religiöse Glaube. „So ist der religiöse Glaube schon der Fragestellung der Aesthetik nicht fremd, und mit ihrer vom Glauben aus gegebenen Antwort ist sie sich nicht untreu geworden, noch hat sie sich auf einen andern Standpunkt begeben. Zuletzt gilt dies von aller Philosophie: sie ist ganze Philosophie, in Frage und Antwort, nur sofern sie religiöse Philosophie ist."[146]

Damit haben wir die Grundgedanken der „Allgemeinen Aesthetik" wiedergegeben. Der Ankündigung über die Art un-

seres Vorgehens entsprechend bleibt uns nun noch übrig, ihr Verhältnis zum „Guten" und zum „Geheimnis der Wirklichkeit" einerseits, den früheren Schriften anderseits zu bestimmen.

Da das Verhältnis der „Allgemeinen Aesthetik" zu den beiden ersten Werken dieser philosophischen Reihe, zufolge der ständigen Bezugnahme in den Darlegungen selbst, bereits mit aller Deutlichkeit umrissen ist, können wir uns, was diesen Punkt betrifft, mit einer Zusammenfassung der Hauptsätze begnügen. — Durch die Entdeckung der Eigenart des ästhetischen Lebens und den dadurch notwendig gewordenen Aufweis eines höheren Sinn-Zusammenhanges wird die Philosophie, als ‚Theorie des problematischen Lebens', zur Theorie des Gesamtlebens, zur wirklichen Lebensphilosophie. Die Möglichkeit unproblematischen Lebens in der problematischen Wirklichkeit ist durch die Fraglosigkeit des absolut begründeten Daseins gegeben. Religiöse Philosophie, die alle idealistisch-moralistischen Fortschrittsillusionen überwunden hat, anerkennt die praktisch-moralische und die ästhetische Haltung — und damit auch die Formen ihrer gegenseitigen Durchdringung — als Seiten der ewigen Bestimmung. Der zwischen den beiden bestehende Gegensatz verschwindet nicht; aber stärker als das Erlebnis dieser höheren Problematik ist das unerschütterliche Vertrauen in die absolute Sinnhaftigkeit alles Lebens.

Die Aufgabe, wie H. sie im Vorwort formuliert hat, ist also gelöst: das Unbehagen, welches die Leser des „Guten" und des „Geheimnis der Wirklichkeit" „angesichts der dort notwendigen Betonung des problematischen Charakters aller Wirklichkeit empfunden haben mögen", ist zerstreut, der Schein zerstört, als machte der Verfasser „den verbreiteten Fehler der Philosophie mit: das ästhetische Leben in seiner Eigenart und seinem Eigenrecht zu vernachlässigen oder es durch künstliche Einbeziehung in das problematische Leben moralisierend zu vergewaltigen". — Wir haben unsererseits zu untersuchen, ob es sich in jenen beiden Werken wirklich nicht um mehr als um die notwendige Betonung des problematischen Charakters aller Wirklichkeit handelt, ob H. schon in der damals vertretenen Auffassung der Eigenart des Aesthetischen völlig gerecht wird.

Ein erstes Anzeichen dafür, daß die Entdeckung der eigentlichen Bedeutung der ästhetischen Möglichkeit erst in die Zeit nach dem Abschluß des „Geheimnis der Wirklichkeit" (August 1926) fällt, liegt in der Stellung, die der Aesthetik in den beiden ersten Schriften als Disziplin der Philosophie eingeräumt wird: in beiden gehört sie, mit Ethik und Logik zusammen, unter die angewandte Philosophie, welche, wie wir wissen, die reine Philosophie — als Ideologie und Ontologie (Metaphysik) des problematischen Lebens — zur Voraussetzung hat. Es genügt, die neue Auffassung daneben zu halten, um den Rangunterschied einzusehen.

Weitere Belege finden sich im „Guten". Wir führen die wichtigsten an. — Zunächst stellt H. fest, daß das der moralistischen Theorie entsprechende Leben keine Möglichkeit besitzt, „die ästhetische Lebensform irgendwie positiv zu würdigen. — Denn — fährt er fort — wie immer das ästhestische Verhalten definiert werden möge: sicher hat es mit der moralistischen Lebenshaltung nichts zu tun, ja es steht zu ihr im Gegensatz."[147] — Die nähere Bestimmung dieser ersten, ungefähren Abgrenzung erfolgt anläßlich der — von uns bereits skizzierten — Charakterisierung der Arten des gläubigen Handelns. H. betont zwar, daß es ihm mehr daran gelegen sei, den Zusammenhang des sittlichen Handelns mit dem Glauben zu zeigen als den des Schönen oder des ästhetischen Verhaltens, und er läßt es dementsprechend bei wenigen Andeutungen über die ästhetische Art zu leben bewenden[148]; aber auch an Hand dieser Andeutungen läßt sich ein klares Bild der damaligen Auffassung gewinnen. — Wenn man mit Bezug auf das Verhältnis des sittlichen und des ästhetischen Verhaltens — der beiden einzigen Arten der handelnden Manifestation des Guten im umfassenden Sinn — Sätze liest wie: „Das sittliche Verhalten ist das einzige, welches sich bemüht, das Böse und damit das Uebel aus der Welt zu schaffen. Das ästhetische Verhalten kümmert sich darum nicht. Ihm ist die (ästhetisch geschaute) Welt Gegenstand liebender Versenkung. Es will sie nicht verbessern, und wenn es, sekundär, zu ihrer Veränderung schreitet, so ist das Ziel dieser Veränderung nicht das Gutsein, sondern das Schönsein. Schönheit heißt aber: für den ästhetisch Betrachten-

den Ausdruck der Einheit sein. Gutsein dagegen ist: für sich selber, und daher auch für den moralisch Betrachtenden, Ausdruck der Einheit sein w o l l e n. Das moraliche Verhalten will den W i l l e n des Objektes gestalten, das ästhetische seine ‚E r s c h e i n u n g'. Sittlichkeit will die gute Welt, ästhetisches Verhalten will die schöne Welt. Was schön ist, braucht nicht gut zu sein"[149] — wenn man diese Sätze liest, könnte man meinen, sie seien bereits Ausdruck des in der „Allgemeinen Aesthetik" vertretenen Standpunktes. Daß dem nicht so ist, beweist — außer dem Hinweis auf die Disziplinen der Philosophie — die Einordnung der ästhetischen Möglichkeit in das Gesamtleben. Denn wie wir gesehen haben, vertritt H. hier die Ueberzeugung, daß „alle Modifikationen des ästhetischen Verhaltens aus dem vom Glauben getragenen Eros verständlich werden"[150]: Wenn das erotische Interesse gläubige oder kultische Bedeutung gewinnt, gestaltet es sich zum liebenden Suchen der durch das Objekt symbolisierten Einheit, „zur liebenden Versenkung in das Objekt u m d i e s e r s e i n e r s y m b o l i s c h e n B e d e u t u n g w i l l e n"[151]; die erotische Freude am Objekt wird zur ästhetischen Freude, die erotische Sehnsucht zur ästhetischen Sehnsucht, das erotische Handeln zum ästhetischen Handeln; kurz: „der gläubige Eros ist der ästhetische Eros"[152]. Diese Identifizierung von Aesthetizität und erotisch-triebhafter Bedürftigkeit, sofern sie unter der Führung des Glaubens steht, ist der deutliche Beweis dafür, daß jene Domäne des Lebens, die von Problematik nichts weiß, in den beiden ersten Werken dieser philosophischen Reihe noch nicht entdeckt ist, genauer: daß es H. in ihnen noch nicht gelungen ist, die eigentliche Bedeutung des Aesthetischen begrifflich in adäquater Weise zu erfassen. Aus diesem Grunde wäre also auch eine Aesthetik in der 1929 vorliegenden Gestalt damals noch nicht möglich gewesen.

Halten wir abschließend fest, daß die Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung zeitlich nicht mit der Entdeckung der Eigenart und des Eigenrechts des ästhetischen Lebens zusammenfällt: die erste dieser beiden entscheidenden Wandlungen kann frühestens im Herbst 1924, die zweite frühestens zwei Jahre später erfolgt sein.

Was den Vergleich der „Allgemeinen Aesthetik" mit den übrigen Schriften betrifft, empfiehlt es sich, rückblickend die Auffassung des Aesthetischen in der gesamten bisherigen Entwicklung zu würdigen. Erst an Hand dieser Zusammenfassung wird, wie bereits angekündigt, die volle Einsicht in die frühere Moralisierung der ästhetischen Möglichkeit und in die Art und Weise ihrer „künstlichen Einbeziehung" ins problematische Leben möglich sein. Wir führen die Untersuchung unter beiden Gesichtspunkten getrennt durch, weil Moralisierung und künstliche Einbeziehung, obschon in engem Zusammenhang stehend, doch nicht miteinander identisch sind. Die Beziehung besteht darin, daß die durch die idealistische Grundüberzeugung bedingte Moralisierung des Lebens überhaupt H. veranlaßt, seine Aufmerksamkeit sozusagen ausschließlich den kulturell bedeutsamen, moralisch infizierten Phänomenen des Geschmacks und der künstlerischen Gestaltung zuzuwenden. Diese Einengung des Blickfeldes auf Kosten der Schönheitsempfänglichkeit als solcher führt — man ist versucht zu sagen mit Notwendigkeit — dazu, die in den beiden genannten Formen der Durchdringung sich manifestierende Aesthetizität aus den übrigen Grundfunktionen des Lebens abzuleiten.

Zunächst sei in Erinnerung gerufen, daß in den ersten Aufsätzen (1907/08) nichts derartiges geschieht. — Von einer moralisierenden Vergewaltigung des Aesthetischen kann deshalb nicht gesprochen werden, weil die Aufsätze das deutliche Bekenntnis zu einer nicht-moralistischen Lebensauffassung enthalten. In der Tat: die Fähigkeit, Schönheit zu erleben, wird in einer Art und Weise charakterisiert, die der Grundauffassung der „Allgemeinen Aesthetik" durchaus zu entsprechen scheint. Hier wie dort ist sowohl vom Erlebnis der puren Daseinsfreude, von der spielerisch-sportlichen Lebenshaltung, als auch vom Phänomen des Geschmacks und vom Kunstschaffen als gleichberechtigter Formen der „Aesthetizität" die Rede. Was 1907/08 in erster Formulierung ausgesprochen und mehr noch angedeutet wird, findet zwanzig Jahre später seine erschöpfende Darstellung: die ästhetische Lebensform wird in ihrer letzten Bedeutung erfaßt, die Phänomene des Geschmacks und des künstlerischen Gestaltens als Arten der Durchdringung des ästheti-

schen und des praktischen Lebens begriffen. — Der Nachweis einer künstlichen Einbeziehung des Aesthetischen ins problematische Leben ist nicht zu erbringen, weil die entsprechenden Ausführungen fehlen. Wohl finden sich Andeutungen über das Verhältnis des ästhetischen Verhaltens zum religiösen und sittlichen, wohl wird betont, daß die Schönheitsempfänglichkeit geeignet sei, zum Glauben hinzuführen, und daß ein tiefer Zusammenhang zwischen der Freude am Schönen und der Freude am Guten bestehe; aber alles spricht dafür, daß diese Hinweise auf Gemeinsamkeiten gehen, die auch noch in der „Allgemeinen Aesthetik" aufgezeigt werden.

Moralisierung und künstliche Einbeziehung des Aesthetischen treten zum ersten Mal im Hauptwerk der ersten philosophischen Reihe, in „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12), deutlich in Erscheinung, um von diesem Zeitpunkt an bis zu den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe ihre Vormachtstellung, wenn auch unter mannigfachen Veränderungen, zu behaupten.

Was die moralisierende Vergewaltigung betrifft, beschränken wir uns darauf, an die in unserer Arbeit aufgezeigten Fakten zu erinnern. — Da ist zunächst die in der ersten Auflage des „Ziel der Erziehung" (1917) und im Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" vertretene Ueberzeugung[1]). H. fordert hier, im Namen der normativen Frömmigkeit, die Erziehung des Geschmacks und, eine entsprechende Begabung vorausgesetzt, auch die Ausbildung der künstlerischen Gestaltungsfähigkeit, nicht aber die Pflege der Schönheitsempfänglichkeit als solcher. Er verlangt, mit andern Worten, die Förderung jener Möglichkeiten, in denen sich das ästhetische und das zwecksetzende Verhalten durchdringen — und zwar ausschließlich um ihrer moralischen Bedeutung willen. Die spie-

[1]) Auf die Tatsache, daß im „Ziel der Erziehung" jedes Urteil über die Ausdruckswahrhaftigkeit eines Symbols ästhetisch genannt, das in Worte gefaßte Schönheitsurteil, das auf die Idee selbst geht, also zum Spezialfall des ästhetischen Urteils wird, brauchen wir hier nicht mehr einzugehen; denn es geht uns nicht um die mögliche Verwendung des Begriffs ästhetisch, sondern einzig und allein um die Auffassung jener Lebenshaltung, die in der „Allgemeinen Aesthetik" so genannt wird.

lerisch-sportliche Betätigung, die Möglichkeit festlichen Lebens überhaupt wird zwar nicht übergangen; H. billigt ihr durchaus ihre Stelle in der Gesamterziehung zu. Aber dies geschieht nun nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern nur noch insofern, als sie zur Erholung, zur Kräftigung für die Arbeit, dient. — Doch nicht genug damit. Die Moralisierung geht im Vortrag „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" so weit, daß das Ziel des künstlerischen Gestaltens nicht in der Schaffung von immanenter Schönheit, sondern in der Schaffung g r o ß e r Kunst gesehen wird, die sowohl in formaler als auch in i n h a l t l i c h e r Hinsicht das Seinsollende zur Darstellung bringt. — Einen weiteren Beleg für die starke Moralisierung in dieser Zeit sehen wir in der — auch noch in der allgemeinen Methodenlehre vertretenen — Ueberzeugung, daß die ideale Gesetzlichkeit der äußeren Gestaltung zwar leichter zu fühlen als in Worte zu fassen sei, daß der begrifflichen Erfassung des Geheimnisses der Form jedoch kein grundsätzliches Hindernis entgegenstehe.

Die Auffassung in „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918) unterscheidet sich von dieser früheren nur insofern, als H. das Kunstwerk nun wieder ausschließlich nach seiner immanenten Schönheit beurteilt wissen will, die Moralisierung des Aesthetischen also um diese Nuance gemildert wird.

Auch mit Bezug auf die „Uebergangsschriften" können wir uns kurz fassen. Mit der sich verändernden und in keiner Schrift eindeutig zu fassenden idealistischen Grundüberzeugung bleibt notwendig auch die Moralisierung des Aesthetischen bestehen. Auffallend ist, daß in der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung" (1925) weder vom Schönheitsurteil noch von der künstlerischen Gestaltungsfähigkeit im besonderen die Rede ist.

Die Voraussetzung für die Befreiuung des Aesthetischen aus der moralistischen Umklammerung und Unterjochung wird erst mit der Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung in den Schriften der zweiten philosophischen Reihe geschaffen. Wie wir wissen, vollzieht sich diese Befreiung, die zugleich die Entdeckung der eigentlichen Bedeutung ist — eine W i e d e r - entdeckung der eigentlichen Bedeutung möchte man sagen, wenn die Ausführungen in den ersten Aufsätzen nicht so fragmenta-

risch und unbestimmt wären — nicht sogleich, sondern erst in der „Allgemeinen Aesthetik".

Die bisherigen Ausführungen werden aufs beste ergänzt, wenn wir nun noch die Wandlungen aufzeigen, die sich in der künstlichen Einbeziehung des Aesthetischen in das problematische Leben in diesen Jahren vollzogen haben. Wir halten uns im wesentlichen an den im fünften Kapitel gegebenen Ueberblick über die verschiedenen Auffassungen der Grundfunktionen und ihres Verhältnisses zueinander.

Das Ergebnis der ersten ausführlicheren Besinnung im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1912) besteht darin, daß das gesamte praktische oder emotionale Erleben des Menschen — das hier dem die Wahrnehmung und „ihre Verarbeitung" umfassenden theoretischen oder intellektuellen Erleben gegenübergestellt wird — vollständig durch den Widerstreit der beiden Grundinteressen, des Veranderungs- und des Beharrungstriebes, bestimmt sei, ein Widerstreit, der sich in der stets schwankenden Doppeleinstellung zu den Dingen, im „Eros", äußere. Sowohl das religiöse als auch das sittliche als auch das ästhetische Verhalten sind „Arten dieses Eros" und als solche charakteristische ‚Kombinationen' der beiden Grundinteressen. Wie wir wissen, geht H. nur auf den ethischen Eros näher ein, freilich ohne dessen Ableitung aus dem Veranderungs- und dem Beharrungstrieb bis ins einzelne durchzuführen.

Ueber diese Interpretation der Arten des Eros geht H. schon 1913 im Aufsatz „Ueber okkulte Phänomene" den entscheidenden Schritt hinaus. Das geschieht durch den nachdrücklichen Hinweis, daß das praktische Erleben nur als Ausdruck des Ineinanderwirkens der Triebhaftigkeit einerseits, des unmittelbaren Erlebens des Seinsollens, einem Phänomen ganz anderer Natur, anderseits verstanden werden könne. — Ausführlicher dargestellt und ergänzt wird diese neue Auffassung dann in der Schrift „Ueber das Gewissen" (1915) und im Vortrag „Ueber die Wahrheit der Religion" (1916). Die von der individuellen Idee aus urteilende Instanz wird als Gewissen im weitesten Sinn des Wortes bestimmt; eine seiner Seiten ist das künstlerische Gewissen, das nicht nur das Kunstschaffen beurteilt,

sondern auch die Geschmacksurteile fällt. Hier wie auch bereits 1912 hat H. nur diejenigen Formen des ästhetischen Verhaltens im Auge, die infolge ihrer starken „moralischen Infektion" kulturell von großer Bedeutung sind. Das Aesthetische wird geradezu mit diesen beiden Möglichkeiten identifiziert, und wenn später auch das Spiel erwähnt und damit die Sphäre der reinen Daseinsfreude gestreift wird, so geschieht es nur, weil die Fähigkeit zu spielen nun einmal da ist und weil schließlich auch sie in den Dienst der „religiös-sittlichen" Lebensgestaltung gestellt werden kann. — In den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften, die eine weitere Vertiefung der 1913 gewonnenen Einsicht enthalten, bleibt die künstliche Einbeziehung des Aesthetischen ins problematische Leben im wesentlichen unverändert.

Eine Veränderung ist erst durch die Neuorientierung in den psychologischen Werken „Der Geist und die Triebe" (1924) und „Der Charakter" (1925) bedingt. H. entwickelt hier diejenige Auffassung, auf die er in der „Allgemeinen Aesthetik" Bezug nimmt, um ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Es handelt sich um die These, daß, wie das moralische, so auch das ästhetische Verhalten als triebbestimmte Modifikation der individuellen G e i s t i g k e i t zu verstehen sei. Und zwar soll es sowohl als Fähigkeit, Schönes im Sinne des ästhetischen Gebildes auf sich wirken zu lassen, wie als ästhetisch bedeutsame Gestaltungskraft dadurch möglich werden, daß das Selbstveränderungsinteresse in den unmittelbaren Dienst der geistigen Richtung tritt. Das ästhetische Interesse ist also nichts anderes als das geistbestimmte erotische Interesse, das sich im Schönheitserlebnis und in der symbolischen Gestaltung manifestiert. Es ist neben dem moralischen Verhalten die einzige Art geistbestimmter Auseinandersetzung. Als Auseinandersetzungsinteressen schließen sich die beiden aus, als geistige Interessen aber sind sie eins. — Während 1912 das ästhetische Verhalten als charakteristische ‚Kombination' der beiden einzigen Grundfunktionen des Menschen, der Beharrungs- und der Veränderungstendenz, aufgefaßt wird, wird es nun hier (in den Schriften der Zwischenzeit fehlen die genaueren Bestimmungen) als Verbindung der letzteren mit dem G e i s t gedeutet. Wiederum

hat H. nur das Phänomen des Geschmacks und das künstlerische Schaffen vor Augen. Ihr Verhältnis zum moralischen Verhalten wird in einer Art und Weise gekennzeichnet, die durchaus im Sinne der Auffassung der „Allgemeinen Aesthetik" interpretiert werden kann.

Um diese Entwicklungslinie bis zur „Allgemeinen Aesthetik" fortzuführen, erinnern wir abschließend nochmals an die letzte Wandlung, die sich vor der eigentlichen Entdeckung der ästhetischen Domäne vollzieht. Mit der Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung bricht die Gewißheit durch, daß der individuelle G e i s t, diese leidenschaffende, zum Problemerlebnis führende Form des Einheitswillens, für uns Menschen noch nicht die reinste mögliche Haltung darstellt. Diese besteht vielmehr im Bekenntnis zum u n b e d i n g t e n Einheitswillen, im — faktisch freilich stets bestrittenen — G l a u b e n an die absolute Begründetheit und darum Sinnhaftigkeit des Lebens. Mit diesem Glauben wird das ästhetische Verhalten nun in Beziehung gebracht, und zwar in der Weise, daß es in allen seinen Modifikationen als Ausdruck des vom Glauben durchdrungenen erotischen Interesses verstanden wird.

Von dieser letzten Form der künstlichen Einbeziehung des Aesthetischen in das nun nicht mehr nur problematische, sondern praktisch-moralisch-gläubige Leben aus erfolgt dann in der „Allgemeinen Aesthetik" der entscheidende Schritt: die Entdeckung nämlich, daß die Aesthetizität als solche eine Form des Lebens ist, die weder als ‚Kombination' des Veranderungs- und des Beharrungstriebes (1912) noch als g e i s t b e s t i m m t e r (1923) noch als g l ä u b i g e r Eros (1926) in ihrer wesenhaften Bedeutung verstanden wird. Der durch die Ueberwindung des idealistischen Standpunktes frei gewordene Blick fällt auf die bisher kaum beachtete ästhetische Möglichkeit, dringt in die Tiefe und erkennt in ihr eine nicht weiter ableitbare Grundform des menschlichen Daseins. Wohl werden nach wie vor Beziehungen zwischen der Schönheitsempfänglichkeit einerseits, dem religiösen und moralischen Verhalten anderseits aufgezeigt: dieselbe Vollendung, die im religiösen Erlebnis als ewig realisierte geglaubt wird und die der Mensch kraft seiner Sittlichkeit in verantwortlicher Zwecksetzung zu schaffen sich be-

müht, offenbart sich in der ästhetischen Schau im beglückenden Innewerden der Fraglosigkeit des Daseins; wohl ist auch hier von den uns bekannten Modifikationen des Aesthetischen die Rede. Aber nun handelt es sich eben um Beziehungen und Möglichkeiten der Durchdringung von an und für sich selbständigen, in ihrer Eigenart und ihrem Eigenrecht gewürdigten Grundformen des Lebens.

Mit den bisherigen Ausführungen glauben wir die beiden entscheidenden Wandlungen, die sich an Hand der drei philosophischen Hauptwerke der zweiten Gruppe nachweisen lassen, in der nötigen Schärfe herausgearbeitet zu haben. Bevor wir ihre Auswirkung in den pädagogischen Schriften aus dieser Zeit verfolgen können, müssen wir noch zwei weitere Publikationen berücksichtigen, die ebenfalls zu den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe zu zählen sind: „Das Wunderbare, zwölf Betrachtungen über die Religion" (1930) und den Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930). Im Rahmen dieser Arbeit kann das nur in der Weise geschehen, daß wir uns auf die Wiedergabe der wichtigsten Ergänzungen beschränken.

An die zwölf Betrachtungen über die Religion treten wir unter zwei Gesichtspunkten heran: als erstes stellen wir die Bestimmungen über das religiöse Leben zusammen, soweit sie die Ergebnisse der drei gewürdigten Hauptwerke ergänzen; hierauf suchen wir, in Form einer Ergänzung des Vergleichs mit den früheren Schriften zu zeigen, in welcher Art H. — wenn auch nur indirekt — an der 1910—25 vertretenen idealistischen Grundüberzeugung Kritik übt.

Hinsichtlich der ersten Aufgabe wird es gut sein, einleitend die für uns in Frage kommenden Ergebnisse aus dem „Guten", dem „Geheimnis der Wirklichkeit" und der „Allgemeinen Aesthetik" zusammenzustellen.[1]) — Das religiöse, moralische

[1]) Wir heben hier nur das heraus, was als letztgültiges Ergebnis aufgefaßt werden kann, kommen also auf die in der „Allgemeinen Aesthetik" korrigierte Auffassung des „Guten", daß das ästhetische und das moralische Verhalten, als die Formen der Durchdringnug des Glaubens und der beiden Triebinteressen, die beiden einzigen „Auseinandersetzungsmöglichkeiten" des gläubigen Lebens seien, nicht mehr zurück.

und ästhetische Verhalten sind die drei in Wirklichkeit sich ständig durchdringenden, aber nicht auseinander ableitbaren Grundformen des menschlichen Lebens.[1]) — Das religiöse Erlebnis ist die menschliche Art, das Absolute zu erfassen. Es gehört „wohl" zur Menschlichkeit des Gotteserlebnisses, daß Gott ‚in Analogie' zu Menschlichem erlebt wird und darum „kaum" anders vorgestellt werden kann. Sind Erlebnis und Bild von vornherein inadäquat, so sind sie nicht „sozusagen ‚unerlaubt'"; immerhin wird das Absolute umso weniger adäquat gedacht, je mehr es, religiös-spekulativ, in der Weise der Realität oder gar der gegenständlichen Realität aufgefaßt wird. — Für den rechten Glauben, der immer „ein grenzenlos fernes Ideal" bleibt, ist Gott Schöpfer eines Lebens, das Aufgabe und Bestimmung kraft seiner Existenz erfüllt. — Unter der Führung des Glaubens wird das ganze Leben Kultus. Sofern der Gläubige in Auseinandersetzung mit sich selbst und der Welt tritt, will er in verantwortlicher Praxis den ewigen Sinn (die absolute Bestimmung) durch die Realisierung des sittlichen Sinnes (die sittliche Bestimmung), d. h. durch maximale Förderung der subjektiven Einheitsbereitschaft im Glauben und damit der Gemeinschaft überhaupt, zur Darstellung bringen.

Die Ergänzungen, die anzubringen wir für nötig erachten, beziehen sich auf zwei Punkte: erstens auf das religiöse Leben als solches, zweitens auf die wichtigsten Arten der menschlich-inadäquaten (religiös-spekulativen) Auffassungen des Absoluten und die ihnen entsprechende Moralisierung des Glaubens.

Wir sind religiös, sofern in uns der Sinn für das Wunder lebendig ist. Im Wundererlebnis werden wir nicht nur unserer absoluten Ohnmacht und Inkompetenz in Sachen der Exi-

---

[1]) Hier ist daran zu erinnern, daß H. in der „Allgemeinen Aesthetik" die religiöse Haltung zwar als Form des praktischen Lebens, ja, als „das moralische Leben selbst", sofern es sich in realistischer Ehrlichkeit und zugleich im Glauben an den transzendenten Grund des Lebens vollzieht: als Erfüllung und reife Form des sittlichen Glaubens, bezeichnet. Diese Formulierung ist angesichts der Sinnbezogenheit des religiösen Lebens, die es im Gegensatz zum ästhetischen mit dem moralischen gemein hat, durchaus verständlich; sie kann uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das religiöse und das moralische Verhalten, auch nach der Auffassung H's, letztlich zwei verschiedene Lebensformen sind.

stenz inne, sondern wir erleben es zugleich als Kundgabe des schaffenden Geheimnisses, des Grundes der Existenz, des geheimnisvollen Schöpfers. Der Sinn für das Wunder ist die Gewißheit oder doch mindestens die Ahnung unserer schicksalhaften Kreatürlichkeit, unserer Bestimmung; kraft dieses Sinnes offenbart sich der Schicksalsgrund als ‚Lebendiges', ‚Tätiges': jede Offenbarung des Geheimnisses ist Gotteserfahrung. Gott tut sich in ihr kund; aber er enthüllt sich nicht. Immer zeigt sich zwar das Unergründliche ‚von einer bestimmten Seite', „als Wundermacht, als Herr des Schicksals, als bestimmender Grund, und zwar jedesmal mit den sozusagen konkreten Zügen, die seinem erlebten Eingreifen entsprechen"[153]; aber keine dieser Offenbarungen ist mehr als eine Kundgabe des Geheimnisses. — Religion beginnt dort, wo die Ahnung des göttlichen Geheimnisses in eindrücklicher und klarer Offenbarung zur Gewißheit wird. Das unverbrüchliche Festhalten an dieser Gewißheit ist Glaube. „Der volle Glaube ist volles Vertrauen, weil er volle Einsicht in unsere Situation ist."[154] „Zu uns ist er, in der reinen Gestalt des Vertrauens, durch das Evangelium Christi gekommen. Es ist die frohe Botschaft vom Vater, der alle, auch die Sünder, die wir ohne Ausnahme sind, in seiner ewigen Güte trägt. Christ sein heißt, im Glauben dieser Güte froh werden."[155] — Mit der im Glauben festgehaltenen Gewißheit Gottes beginnt ein neues Leben: das religiöse Leben. Es vollzieht sich in zwei nicht absolut zu trennenden Formen: als reiner Ausdruck des Gefühls für die Gegenwart Gottes, als Kultus einerseits, als Einwirkung auf die endliche Welt im Hinblick auf Gott, „als Ausdruck der göttlichen Bestimmung, die wir mit unserer Existenz empfangen haben"[156], als religiös bestimmtes sittliches Leben anderseits. Kultus ist nie etwas anderes als fromme, auf Gott bezogene Gebärde. Sie will, auch in der Form des religiösen Gebetes, nichts mit ihm und nichts von ihm: „Sie bringt Ergriffenheit, Ehrfurcht, Vertrauen zum Ausdruck, das ist alles"[157]. Auf Gott bezogen ist letztlich auch alles religiös bestimmte Leben in der Welt. „Die Auseinandersetzung mit den Dingen, auch mit uns selbst, rückt sozusagen in die zweite Linie"[158]; „die Relativität unserer Zwecke und die relative Be-

deutung ihrer Verwirklichung wird erkannt, weil nun alles auf dem Hintergrund des schlechthin absoluten, des ewigen Schicksals und der ewigen Bestimmung erscheint"[159]. Das religiös bestimmte Leben in der Welt stellt „eine Verbindung der zweckhaften Einstellung zu den Dingen mit der religiösen Haltung dar, in welcher beiden ihr Recht wird"[160]. — Mit dem Glauben ist notwendig die Gewißheit der göttlich begründeten Gemeinschaft aller Wesen gegeben. Unter den Gliedern dieser Gemeinschaft findet sich stets eine Gruppe von Wissenden, Verstehenden, Gläubigen. Da es zwischen Gläubigen und Ungläubigen keine scharfe Grenze gibt, ist auch diese engere Gemeinschaft „noch in einem gewissen Sinne universal"[161]. Die auf dem Wunder der Offenbarung und des Glaubens beruhende Glaubensgemeinschaft ist von jeder Art Zweckgemeinschaft, auch von der sittlichen, scharf zu unterscheiden, obschon sich beide in jeder wirklichen Religionsgemeinschaft notwendig auf mannigfache Weise durchdringen. Alle bestehenden Konfessionen und Kirchen sind Kultur- oder Zweckgemeinschaften, welche in ihre Zwecke religiöses Leben (Glauben, Kultus, gläubige Lebensführung) aufgenommen haben — oder Glaubensgemeinschaften, die zugleich nach kulturellen Gesichtspunkten orientiert sind, also bestimmte Zwecke (Verteidigung ihres Glaubens nach außen, Erziehung im weitesten Sinne des Wortes nach innen) verfolgen. Sie sind, mit andern Worten, ihrem Wesen nach Zwittergebilde, die den durch die Verschiedenheit ihrer Elemente bedingten Widerspruch in sich tragen.

Bis jetzt war nur vom reinen Glauben und von der Art und Weise die Rede, wie sich das Leben unter seiner Führung gestalten würde. Im folgenden haben wir nun der Tatsache Rechnung zu tragen, daß unser faktisches Leben vom Kampf zwischen Glaube und Zweifel, zwischen Ehrfurcht und Selbstherrlichkeit erfüllt ist. — Wir zweifeln, weil wir wollende, zwecksetzende, ansprüchliche Wesen sind. Sofern unsere Ansprüchlichkeit sich in das religiöse Erleben einmischt, anstatt sich ihm unterzuordnen, vermögen wir nicht klar zu erfassen, was Gott ist. Wir bringen den vollen Respekt für das Geheimnis nicht auf. Wir glauben nun „Gott zu ‚kennen', zu wissen wie er ist, wie er ‚denkt', was er beabsichtigt"[162], und wir versuchen

dieser Einstellung entsprechend mit unseren Zwecken an ihn heranzugelangen wie an ein zwar mächtiges, aber doch endliches Wesen. Die verzweckte, halbreligiöse Gesinnung zeigt sich sowohl im ‚Verkehr mit Gott' als auch in der Auseinandersetzung mit uns selbst und der Welt. — Im ersten Fall führt sie uns zum Beispiel dazu, mit Ansprüchen vor Gott hinzutreten: „Wir bezeugen ihm unsere Ergebenheit, um desto besser angeschrieben zu sein. Wir ‚dienen' ihm, um belohnt zu werden oder seinem Zorn zu entgehen"[163]; „wir heischen ein günstigeres Schicksal, weniger Anfechtungen, einen bessern Charakter"[164]; wir bangen und hoffen oder suchen in schwärmerischer Sehnsucht uns liebend mit ihm zu vereinigen. Eine besondere Art von Verzwekkung tritt dort zu Tage, wo sich moralische Zwecke in das Verhältnis zu Gott einschieben: Nun maßen wir uns an zu wissen, „was für Gott, oder von ihm aus, gut oder böse sei"[165]; wir setzen uns in unserem, in seiner Klarheit und Unfehlbarkeit doch unter allen Umständen getrübten moralischen Urteil an die Stelle Gottes; „wir erheben unsern moralischen Standpunkt zum absoluten Standpunkt"[166], kurz: wir fallen aus der Haltung religiöser Sittlichkeit in die Haltung des Moralismus. — Der moralische Glaube vergesetzlicht nicht nur den Kultus; er vergiftet auch den Verkehr mit der Welt und mit uns selbst: im Namen dieses Glaubens bekämpfen wir unseren moralischen Gegner als Feind Gottes; in seinem Urteil wird unser moralisches Ungenügen aus einer zu bekämpfenden Schwäche zur Sünde vor Gott. An Stelle der verständnisvollen Liebe tritt die Intoleranz, an Stelle der gläubigen Zuversicht das lähmende Gefühl der Verworfenheit: „wir stehen Gott gegenüber wie Verurteilte, welche angstvoll die Exekution erwarten"[167] und zugleich ängstlich auf einen Akt durchaus menschlich-inkonsequenter Streichung der aufgelaufenen Schulden spekulieren. Mit der Vorherrschaft der Angst ist die Dämonisierung des religiösen Lebens vollzogen. An sie denkt man in erster Linie, wenn man von Aberglauben spricht. Um Aberglauben handelt es sich aber nicht nur hier, sondern bei all den genannten menschlich-inadäquaten Auffassungen des Absoluten.

Was nun den zweiten Punkt, die Beurteilung der früher ver-

tretenen idealistischen Grundüberzeugung betrifft, die sich im „Wunderbaren" findet, so ist daran zu erinnern, daß sie nur an Hand der allgemeinen kritischen Bemerkungen über die Formen der religiösen Spekulation gewonnen werden kann. Dieser Umstand hat zur Folge, daß die einzelnen Aeußerungen nicht ohne Abstriche und Ergänzungen auf die frühere Auffassung bezogen werden dürfen.

Soviel ist klar, daß es sich in der 1910—25 dominierenden Grundüberzeugung um eine Form der Moralisierung des religiösen Lebens handelt, die nur infolge der Halbheit in der Hingabe an das göttliche Geheimnis, einer „Einschränkung der religiösen Offenheit durch menschliche Gesichtspunkte der Zwecksetzung"[168], möglich ist. Die Offenbarung wird von vornherein „in einer trüben, menschlich-allzumenschlichen Weise"[169] verstanden: Gott werden endliche Zwecksetzungen zugemutet; „wir trauen uns zu, seine ‚Zwecke' zu kennen, und vergessen völlig, daß Gott Geheimnis ist, und daß seine Wege sich von unsern Wegen aus nicht bestimmen und nicht einmal begreifen lassen"[170]; wir behaupten „mit dem eigenen moralischen Standpunkt den ‚göttlichen Standpunkt' erfaßt zu haben"[171]; wir tragen unsere Urteile und Ideale in die Offenbarung hinein; wir glauben zu wissen, daß Gott die Vollendung erst ‚in Zukunft' schaffen werde. — Nicht minder klar werden die Folgen dieser Moralisierung aufgezeigt. Im gleichen Maße wie wir durch unsere Teilhabe an der Weltsünde unfähig sind, die uns von Gott zugedachte individuelle Bestimmung zu erfüllen, im gleichen Maße wie wir die „Trostlosigkeit des Niezuendekommens"[172] im Sinne unserer Pflichterfüllung erfahren, fühlen wir uns schuldig vor Gott. An Stelle des kindlichen Vertrauen tritt die „Angst als ‚metaphysische Stimmung' "[173] und vergiftet unser Leben.

Bezieht sich die bisherige Charakterisierung in der Hauptsache auf die idealistische Grundüberzeugung als ganze, so hat das folgende Zitat nur mit Bezug auf den in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe und den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken vertretenen Standpunkt Gültigkeit. H. spricht zwar an dieser Stelle vom moralischen Idealismus als solchem, ganz abgesehen von der religiösen Haltung; aber die mit den nötigen „Korrekturen" versehenen Ausführungen fas-

sen doch auch Darstellung und Kritik des religiös verkappten Moralismus jener Jahre aufs beste zusammen.

„Solange es uns moralisch ‚gut geht' — führt H. aus —, solange die Problematik unseres Wesens uns verborgen bleibt, weil keine zu schweren Krisen unserer Entscheidung an uns herangetreten sind — solange unser Wollen und Tun quasi in einer temperierten Mittellage zwischen gut und böse verläuft: solange können wir noch die — stets angenehme — Fiktion aufrechterhalten ..., als sei unser Wille eindeutig.

Dann sehen wir wohl gelegentlich, daß einiges nicht stimmt. Aber wir sehen es nicht scharf genug, nehmen es nicht ernst. Wir hoffen auf die Zukunft, wenn nicht für uns so doch für die Menschheit. Wir rechnen auf Vernunft und Fortschritt. Mit der Zeit, glauben wir, werde sich die innere Geschlossenheit des Wollens herausstellen, z. B. als Sieg des Guten über das Böse. Wir glauben an Fortschritt zur Vollkommenheit, d. h. zu einem ungebrochenen Wollen des Guten, jedenfalls zu eindeutigem Wollen... Wir glauben an eine kulturelle Ueberwindung der Not, auch der innern Not (der Problematik) des Lebens. Wir beweisen dadurch, daß wir meinen, diese Problematik sei nichts wesenhaft zu uns Gehöriges, sie könne aus dem Wesen unseres Willens entfernt werden...

... Sicher gehört dieser Glaube selbst zu unserem Schicksal... Aber es ist trotzdem ein blinder Glaube."[174] Ueber unsere Lage hilft uns kein ‚Idealismus' hinweg; er kann nur darüber wegtäuschen. „Die Täuschung pflegt erst angesichts schwerer Not zu zerbrechen, wenigstens für die, die sich ihr einmal hingegeben haben. Wer realer fühlt, wer den Sinn für die wahre Natur des Menschen hat, wer feiner die Widersprüchlichkeit unseres Willenslebens empfindet, der weiß auch, daß keine Zukunft und keine Kultur mehr kann, als die Formen der Problematik ändern. Denn er weiß oder fühlt, daß die Problematik im Wesen des Menschen, in seinem Willen selber besteht. Er weiß, was unser Schicksal ist: um das Gute zu kämpfen, aber ohne die Kompetenz, das Böse aus der Welt zu schaffen. Er weiß, daß dasein soviel heißt wie im Kampfe stehen, ewig, weil wesenhaft. Und er weiß, daß das also beschaffene Dasein gegeben ist."[175]

Wir haben diesen Sätzen nicht mehr viel beizufügen. Er-

innern wir abschließend nur noch daran, daß die e i g e n t l i c h e Entdeckung der Problematik des p r a k t i s c h e n Lebens in die Zeit der „Uebergangsschriften" fällt und in den beiden großen psychologischen Werken ihre Darstellung findet, während die Ueberwindung der Problembedeutung dieser Problematik, im Anschluß daran auch die Entdeckung der ‚höheren Problematik' samt der Ueberwindung ihrer Problemdeutung, in den Werken der zweiten philosophischen Reihe erfolgt.

In der zweiten Schrift, dem Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930), befaßt sich H., wie schon die Ueberschrift anzeigt, nicht mit der Religion, sondern mit der Philosophie. Wir haben auch mit Bezug auf sie die wichtigsten Ergänzungen anzuführen.

Bis jetzt wissen wir, daß Philosophie, als Inbegriff aller theoretischen Kultur, die Aufgabe hat, die Lösung des Lebensproblems durch die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens in gedanklich-zweckhafter Schau vorwegzunehmen und dadurch die praktische Kultur vorzubereiten. Wir wissen ferner, daß die Philosophie diese Aufgabe nur als r e l i g i ö s e Philosophie erfüllen kann, die in illusionsfremdem Realismus das Leben in seiner unaufhebbaren Widersprüchlichkeit sieht und trotzdem den Glauben an seine verborgene, transzendent begründete, absolute Sinnhaftigkeit festhält. Darüber hinaus hat sich aus der systematischen Kritik der möglichen Problemlösungen im ‚Guten' und namentlich aus der bisherigen Würdigung des H'schen Gesamtwerkes aber auch ergeben, daß der Philosophierende nur in seltenen Fällen und auch dann nur durch die Ueberwindung großer, in der Natur des Menschen liegender Hindernisse und Gefahren bis zum Standpunkt der religiösen Philosophie durchzudringen imstande ist.

An diese letzte Einsicht knüpfen wir an. Sie weist darauf hin, daß die Philosophie nicht nur eine äußere, sondern auch eine i n n e r e Geschichte hat. Von dieser inneren Geschichte ist im vorliegenden Vortrag des näheren die Rede. Die Darlegungen sind geeignet, die bisher gewonnene Uebersicht über den in dieser Zeit vertretenen philosophischen Standpunkt H's in mehrfacher Hinsicht zu vertiefen. Wir fassen die Hauptge-

danken in aller Kürze zusammen.

An den Anfang stellen wir die Rechtfertigung des Titels der Arbeit. „Ein Mensch zieht aus, von seiner inneren Unruhe getrieben, geleitet aber von der Sehnsucht nach Friede und Endgültigkeit, nach Reinheit und Ruhe. Er will sein Ziel finden im Kampf mit allem Ungeheuern, Unheimlichen, heiße es Not oder Gefahr des Lebens, oder Drache oder Riese, oder Laster oder Bosheit. Und merkt nicht, daß dies alles in ihm ist — daß er den Frieden nicht zu suchen brauchte, wenn er ihn in sich selber hätte — und daß er sich nicht entrinnen kann, reiste er auch bis ans Ende der Welt. Das ist der Abenteurer." „Ein solcher Abenteurer ist der Menschengeist, das Abenteuer heißt Geschichte."[176] Philosophie ist das abenteuerlichste Stück Menschheitsgeschichte.

Schon der sittliche Geist ist ein großer Abenteurer, glaubt er doch, daß das Leben „aus sich selber Sinn habe"[177], d. h. Eindeutigkeit besitze oder zur Eindeutigkeit fähig sei, sieht er doch „von der Problematik des Lebens nur gerade soviel, daß der Anreiz zur Gestaltung gegeben ist, aber nicht soviel, daß die hintergründliche Sinnlosigkeit dieses Unternehmens offenbar würde"[178].

Ein noch viel größerer Abenteurer ist der philosophische Geist. Philosophie beginnt, ganz ähnlich wie die Religion, mit dem „Stutzigwerden des Geistes mitten in seiner lebengestaltenden, moralisch-praktischen Unternehmung", „mit jener großen Verwunderung, welche in sich den Zweifel schließt", mit dem erwachenden religiösen Sinn — „wenn man ihn schon so nennen darf" — für das Geheimnis der Realität[179]. Aber während die Religion zum Glauben führt, zur Dahingabe des Anspruchs auf Sinnfindung und Sinnschaffung, entsteht Philosophie nur dort, wo die Ahnung des Geheimnisses dem Staunenden zum Anreiz wird, den als geheim und verborgen erkannten Sinn zu suchen. Als philosophischer nimmt der Geist, „obwohl seinem Wesen nach praktisch, entschlossen die theoretische Wendung"[160]. Mit allen Sinnen schaut er auf das Leben hin, „um durch seine sinnlos erscheinende Oberfläche hindurch zu schauen, bis dorthin, wo es sein Geheimnis, seinen geheimen

Sinn birgt"[161]. „Er glaubt an das Geheimnis, aber nicht an das Wunder; denn das Geheimnis ist ihm nicht ewiges Geheimnis, sondern Aufgabe der Erkenntnis, also doch wieder zugänglich der geistigen Tat. Gleich entfernt von der Ahnungslosigkeit der kulturellen Praxis wie von der stillen Klarheit des religiösen Glaubens, ringt Philosophie, selber aus kulturellem Geist entsprungen, um eben jene Klarheit."[162] — Die Geschichte unseres Kulturkreises zeigt diese drei Haltungen fast in der Deutlichkeit von Schulbeispielen: Rom, Jerusalem, Athen. „In Griechenland konnte Philosophie entstehen; es liegt auch geistig zwischen Jerusalem und Rom. Und in Griechenland hat sich beinahe vollständig und jedenfalls in exemplarischer Weise auch ihr Schicksal erfüllt, wie es notwendig aus ihrem potenziert abenteuerlichen Charakter folgt."[163]

Dies Schicksal besteht darin, daß der Philosophie auf dem Wege nach ihrem Ziel kein Fortschritt beschieden sein kann. „Denn jede Schau des sinnhaften Wesens oder also des Lebens-Sinnes muß den Charakter der Fata morgana tragen, weil das Leben selbst gerade in seinem Wesen problematisch ist und also ein wirkliches Geheimnis, nicht ein bloßes Rätsel. Es mag ketzerisch klingen, aber es ist doch so, daß keine philosophische Theorie des Lebens gegenüber einer andern in dem Sinne einen Fortschritt bedeutet, daß sie schärfer oder wahrer als die andere ein sinnhaftes Wesen des Lebens erschaute. Wo nichts zu erschauen ist, da kann keine Schau wahrer sein als die andere."[164] Jede Schau des Lebenssinnes ist „— wir wagen das Wort — eine Traumschau ... Oder eine Dichtung. Philosophie hat gewaltige Dichtungen hervorgebracht ... Aber Philosophie will ja nicht Dichtung, sondern Wahrheit, Erkenntniswahrheit, und dieser Erkenntniswahrheit kommt auch die größte Dichtung nicht näher."[165]

Trotz alledem gibt es nun aber doch einen Fortschritt für die Philosophie. Er besteht darin, daß sie „langsam und mit Widerstreben, jedoch sicher"[166] Einsicht in ihren abenteuerlichen Charakter gewinnt. Die innere Geschichte der Philosophie ist mit dieser großen Tat der Selbstüberwindung identisch. Sie „vollendet sich nicht eines Tages im Laufe der Menschheitsgeschichte"[167], sodaß man sagen könnte, „es werde einmal eine

Zeit kommen, da es keine an Selbsterkenntnis zurückgebliebene Philosophie mehr gebe"[188]. Wohl aber kann sie sich in der Spanne eines einzigen Philosophenlebens erfüllen.

Im folgenden unterscheidet H. v i e r Phasen dieser inneren Geschichte, die er im wesentlichen an Hand der griechischen Philosophie erläutert, wo sich „so etwas wie ein allgemeiner Fortschritt in dieser Richtung"[189] am deutlichsten abzeichnet.

In der ersten Phase, „vertreten etwa durch die jonische Naturphilosophie", tritt die „spekulative Absicht noch völlig rein und ungebrochen an die gegebene Wirklichkeit heran, im Vertrauen, auf ihrem Grunde, in ihrem Urelement die Ganzheit, Einheit, Wandellosigkeit, d. h. Eindeutigkeit zu finden. Es fehlt von Anfang an nicht an der philosophischen Empfindlichkeit für die durchgehende Problematik, als deren Ausdruck die Individuation, die Verschiedenheit und Unbeständigkeit aller Dinge erscheint. Aber es besteht noch die Hoffnung, den Widersinn durch Rückgang auf das Ursprüngliche, Eigentliche dieser gegenständlichen Welt selber als aufgehoben zu erkennen."[190]

Die zweite Phase, die man „die spekulativ - m e t a p h y s i s c h e"[191] nennen könnte, wird „nach beiden überhaupt möglichen Richtungen des innern Fortschritts"[192], „man kann wohl sagen für alle Zeiten"[193], durch Parmenides und Heraklit repräsentiert. Da beide mit der durchgehenden Problematik der Realität ernst machen, fällt die Hoffnung dahin, „durch einfachen Rückgang auf das Ursprüngliche den Sinn zu finden"[194]. Während Parmenides, „für allen zukünftigen spekulativen Idealismus vorbildlich", das Störende — „kühn oder verzweifelt, wie man will" — ins Nichtsein verweist, schaut Heraklit „die metaphysiche Einheit, man könnte sagen realistisch und zugleich mystisch, als geheime Einheit des die Problematik ausmachenden Doppelwillens selbst"[195]. — Als Zwischenspiel ist hier die Geburt der empirischen Wissenschaft zu vermerken. Sofern „der primitiv-philosophische Glaube an die ursprüngliche und elementare Einheit der sichtbaren Welt ... den Schritt zur metaphysischen Stufe n i c h t mitmacht"[196], verbindet er sich mit der Nötigung des praktischen Lebens, Erfahrungen zu technischer Auswertung zu sammeln. „So entsteht ein halb philosophischer, halb technisch-pragmatischer Erkenntnisbegriff und Erkennt-

niswille: die wahre Welt ist die einheitlich geschaute g e g e n s t ä n d l i c h e (empirische) Welt, sofern diese Schau sich im technischen Umgang mit den Dingen bewährt; Erkenntnis ist brauchbares Begreifen. Die Einheit wird nicht mehr in Verbindung mit der tätigen oder doch begrifflichen Beherrschung gesucht."[197]

Die dritte Stufe ist das Ergebnis der dramatischen Auseinandersetzung, in der die Sophisten und Sokrates, dann Plato, die Hauptpersonen sind: Philosophie nimmt „die erkenntniskritische Wendung"[198]. Sie ist gekennzeichnet durch eine „abermals tiefere Ahnung vom G e h e i m n i s des Lebens, dem gegenüber die Möglichkeit der Erkenntnis nun zum erstenmal fraglich erscheint"[199]. Könnte die platonische Philosophie als Ideenlehre, trotz ihrer Kritik, noch als spekulativ-metaphysisch bezeichnet werden, „so wird doch wohl deutlich, daß sie in ihrer spätern Gestalt das M y s t e r i u m stärker betont, und wenn man das Wort wagen darf, ihre eigene Spekulation nicht mehr im Tiefsten ernst nimmt"[200].

„Den letzten Schritt hat Philosophie, wo sie ihn einigermaßen entschieden getan hat, nicht getan ohne den Einfluß und die Hilfe, die ihr vom religiösen Geiste her geworden ist. Schon Plato, dann aber Augustin, Thomas, Kant, um nur diese großen Führer zur v i e r t e n Stufe zu nennen, zeugen dafür."[201] Der religiöse Geist zeigt der Philosophie ein Credere, „welches zu sich selbst steht und nicht mehr nach der Stütze der Erkenntnis zu greifen nötig hat ... Der letzte Schritt philosophischer Selbstkritik besteht darin, daß sie in diesem Spiegel ihr eigenes Bild ehrlich zu schauen wagt. Er besteht in der Einsicht, daß alle ihre spekulativen Erkenntnisse, nicht minder aber alle in erkenntnistheoretischer Maske auftretenden Sicherungen morsche Krücken des Glaubens sind."[202]

Damit erreicht die Philosophie ihr Ziel in einem Sinne, den sie am Anfang ihres Unternehmens nicht deutlich verstehen konnte. Kraft ihrer Ueberzeugung von Ganzheit, Sinn, suchte sie von Anfang an die Ueberwindung der Problematik durch die Schau der verborgenen Einheit des Lebens. „Nun findet

sie, durch Selbstbesinnung, daß ihre Ziel-Vorstellung, nämlich die Vorstellung einer Ganzheit im Leben selber, ein Irrtum war."[203] Sie verzichtet also darauf, sich schauend mit Hilfe der notwendig unzureichenden Erkenntnis über das problematische Leben erheben zu wollen. Das Abenteuer ist zu Ende. Vom Anspruch des selbstherrlichen Geistes befreit, ist die Gewißheit, daß die Problematik nicht das Letzte sein kann, reiner Glaube geworden.

„Der Weg der Philosophie ist der Weg vom Rätsel zum Wunder, von der Erkenntnisaufgabe zum Mysterium."[204] Als religiöse Philosophie hat sie ihr wahres Ziel erreicht: „Die Befreiung ihres ursprünglichen Glaubens vom Zwang des Erkenntniswillens — nicht durch Befriedigung dieses Willens, wie sie meinte, sondern durch die Einsicht in seine Inkompetenz"[205]. Sie hat zugleich auch erreicht, was als letztes Ziel hinter dem Erkenntniswillen stand: die Ueberwindung der Problematik; zwar wiederum nicht so, „wie sie anfänglich, im unklaren Stadium, meinte, als Elimination aus dem Leben selbst, sondern in der viel tiefern Weise der Ueberlegenheit darüber, wenn man so sagen darf, durch die nun nicht mehr vom Erkenntniszwang angefochtene Gewißheit des geheimen Sinnes gerade der Problematik und des problematischen Lebens"[206].

„Philosophie ist das Abenteuer des menschlichen Geistes, durch welches der Mensch sich selbst zu finden vermag, sich selbst in seiner wahren Lage, mit seinem Geheimnis und seiner Bestimmung. Ihr wahrer Beruf ist nicht nur für sich, sondern für die Menschheit, das ‚Erkenne dich selbst'. Diesen Beruf kann sie erfüllen."[207]

Soweit die Zusammenfassung. — Haben wir zu viel gesagt, als wir betonten, daß der Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" das Verständnis für die Bedeutung der religiösen Philosophie wesentlich vertiefe? Sicher nicht. Denn in der Tat: der Aufweis der Phasen der inneren Entwicklung der Philosophie und die damit verbundene Stellungnahme zu den Epochen ihrer äußeren Geschichte tragen sehr dazu bei, die bisherige Ueber-

sicht über die religiöse Philosophie zum Gesamtbild zu runden. Wir werden bei der Erörterung der letzten großen Wandlung H's auf diese Ergänzungen zurückkommen. Bevor dies geschehen kann, haben wir die Auswirkungen der religiös-philosophischen Grundüberzeugung in den pädagogischen Schriften aus dieser Zeit zu verfolgen.

2. Die pädagogischen Schriften aus den Jahren 1926—32

Die Aufgabe dieses Kapitels besteht darin, die in den philosophischen Werken der zweiten Gruppe dargelegte Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung nun auch an Hand der pädagogischen Schriften aus dieser Zeit aufzuzeigen und ihre Bedeutung für die Erziehung als ganze zu erfassen. Wir gehen in der Weise vor, daß wir uns in einem ersten Hauptabschnitt den in unserem Zusammenhang wichtigsten Arbeiten zuwenden; in einem zweiten würdigen wir dann auch die übrigen.

Zur ersten Gruppe gehören drei Schriften: die im Rahmen des Erziehungskurses der Sunlight-Fabrik Olten als siebente Lektion erschienenen „Lebensfragen" (1928), die im Sommer 1930 verfaßte dritte Auflage von „Wege und Irrwege der Erziehung" (1931) und der aus Vorträgen am Davoser-Hochschulkurs 1931 herausgewachsene Aufsatz „Idealistische und realistische Pädagogik" (1931). Während die beiden Aufsätze dazu dienen, die Wirkung der religiös-philosophischen Grundüberzeugung auf die Erziehung nachzuweisen, bietet uns die Neuauflage von „Wege und Irrwege" darüber hinaus noch Gelegenheit, die Wandlung durch einen Vergleich mit der früheren Auffassung richtig herauszustellen.

Wir beginnen mit den „Lebensfragen" (1928). Da H. sich mit dieser Schrift ans große Publikum wendet, trägt er die Gedankengänge in denkbar einfachster Form vor. Von den sechs Kapiteln: „Einleitung", „Allgemeine Orientierung", „Berufswahl", „Ehewahl und Gattenwahl", „Die Gattin", „Die Mutter", sind für uns namentlich die beiden ersten von Bedeutung.

„Wer das Leben meistern will — heißt es eingangs —, der muß sich von vornherein dies eine ganz klar machen: daß seine Probleme niemals endgültig gelöst werden können. Lebensprobleme sind lebendige Probleme. Sie erneuern sich mit jedem Schritt und jede Lösung muß notwendigerweise den Ausgangspunkt für neue Schwierigkeiten bilden. Das Leben ist Bewegung, und solange wir leben, können wir mit dem Leben niemals ‚fertig' sein.

Darauf müssen wir uns von vornherein einstellen. Wir müssen gewillt und bereit sein, jeden Tag neu anzufangen. Wir müssen lernen, es als ganz selbstverständlich anzusehen, daß das Leben seiner Natur nach, als ganzes und in jedem Augenblick problemhaltig ist, und wir müssen uns abgewöhnen, darüber immer wieder erstaunt oder gar entrüstet zu sein. Das Leben ist nun einmal keine Schulaufgabe, die man mehr oder weniger gründlich oder flüchtig erledigen könnte, um dann ‚frei' zu sein. Wen das Leben hat, den läßt es nicht mehr frei, bis zum Tode."[1]

Im Anschluß an diese Feststellungen spricht H. von denen, die „dagegen bocken, daß es so ist"[2], von den Zielfanatikern und Kilometerfressern auf der Wanderung des Lebens. So nennt er die Leute, welche sich in den Kopf gesetzt haben, endgültige Lösungen gewisser Probleme zu erzwingen, Leute, die anstatt das Glück i n der Lebensleistung zu suchen, dem Phantom des ‚Fertigseins' nachjagen und so um den Genuß der ganzen Wanderung kommen. Ihnen fehlt etwas vom Wesentlichsten, was ein Mensch besitzen kann, der r e c h t e Sportsgeist, „die Freude a n der Ueberwindung der Schwierigkeiten, die Verklärung des Lebenskampfes durch frohes und willentliches Aufsichnehmen der notwendigen Leistung, die Absage an alle Griesgrämigkeit und alle innere Negation der Anstrengungen, der Geist frischen Anpackens und — wenn die Leistung nicht voll gelungen oder wenn sogar eine ausgesprochene Niederlage zu verzeichnen ist — der Geist des Humors, der freien Anerkennung des Gegners (auch wo der Gegner das Schicksal oder die eigene Unzulänglichkeit ist), und vor allem des stets neuen Mutes"[3].

Was H. in seiner Schrift geben will, sind Ratschläge und Winke „wie gewisse Schwierigkeiten anzupacken seien, damit der unvermeidliche Lebenskampf nicht eine wehleidige oder mürrische und eben deshalb aussichtslose Fronarbeit, sondern ein in gewissem Sinne froher und in sich gesegneter Kampf werde"[4].

Im zweiten Kapitel „Allgemeine Orientierung" wird zunächst gezeigt, daß die Unentschiedenheit in der grundsätzlichen Stellungnahme zum Leben in der Mehrdeutigkeit unseres eigenen Wollens begründet ist, in der Tatsache, daß Geist und Trieb im Prinzip Unvereinbares wollen — und sich daher „nie ohne Rest"[5] vertragen. Hierauf werden die im „Guten" aufgezeigten ethischen Lösungsversuche auf ihre Tauglichkeit hin angesehen. „Allen persönlichen Anspruch der Idee der Gemeinschaft zu opfern, das geht nicht. Wir müßten das Leben selbst aufgeben, denn erst mit dem letzten Atemzuge könnten wir auf jenen Anspruch an unsere Umwelt verzichten."[6] — Es geht aber auch nicht, „die Idee der Gemeinschaft unserm Eigenwillen zu opfern. Dagegen wehrt sich unser eigenes Gefühl, unser Gewissen, der Sinn für die Güte und Würde des Lebens"[7]. — Da Gemeinschaftssinn und Eigensinn nicht auf derselben Stufe der W ü r d i g k e i t stehen, muß auch der Versuch, jedem der beiden Grundbedürfnisse in Form eines erträglichen Kompromisses ein Stück weit gerecht zu werden, zurückgewiesen werden. Unser Sinn für die Würde des Lebens verlangt, daß

wir „jederzeit der Güte den Vorrang lassen"[8], daß der Mittelweg, den wir suchen, „so nahe als möglich am Wege des reinen Gemeinschaftswillens liege"[9]. Der Sinn des problematischen Lebens kann also nur darin bestehen, „daß wir ohne Unterlaß um den Sieg des Einheitswillens kämpfen, wenn schon mit dem Bewußtsein, daß ein reiner und endgültiger Sieg außerhalb menschlicher Möglichkeit liegt"[10].

Aber ist ein solches Leben nicht eine Halbheit? Bleibt nicht ein ‚Erdenrest, zu tragen peinlich'? Soviel steht fest: das Lebensproblem ist nicht durch die Tat zu lösen. Was aber nicht durch die Tat gelöst werden kann, kann durch den Glauben überwunden werden. „Und diese Möglichkeit hat das letzte Wort."[11] Der fromme Glaube ist nichts anderes „als die treue Hingabe an den göttlichen Willen, welcher alles Existierende zur Existenz gerufen hat, samt seinem innern Zwiespalt, seiner Problematik und seiner stets nur beschränkten Befähigung zur Vollkommenheit. Dieser Wille will, daß wir seien, das heißt aber: daß wir weder vollkommen noch absolut unvollkommen seien, sondern daß wir ständig um die größere Vollkommenheit zu kämpfen haben. Die Würde, die uns gegeben ist, besteht nicht in der eindeutigen Unfehlbarkeit, sondern in der Aufgabe und auch in der Fähigkeit, einen würdigen Lebenskampf um das Gute zu wollen und durchzuführen. Nicht die tatsächliche oder mögliche Vollkommenheit macht ein Leben lebenswert oder gut, sondern die nie erlahmende Entscheidung für das Gute und gegen das Böse."[12] Das Leben so verstehen, heißt sich vertrauensvoll in seine Bestimmung fügen.

Mit dieser allgemeinen Wegleitung ist die Stellungnahme zum Leben überhaupt und zu den in der Folge ausgewählten Problemen gegeben. Was die letzteren betrifft, begnügen wir uns mit wenigen Worten. — Das Kapitel über die „Berufswahl" stellt insofern eine Ergänzung der Ausführungen in den beiden Auflagen des „Ziel der Erziehung" und der Methodenlehre dar, als die dort bis zur Wahl des „bürgerlichen Berufs" skizzierte Erziehung zur Geschicklichkeit nun weiter verfolgt und wesentlich unter sozialem Gesichtspunkt betrachtet wird. Im Gegensatz zu früher wird der Begriff des Berufes hier geradezu als „gesellschaftliche Angelegenheit"[13], als „äußere Form, in welcher die Bestimmung zu erfüllen ist"[14], definiert. Die drei Leitsätze, daß der Beruf der persönlichen Begabung und den persönlichen Kräften entsprechen, daß jede Begabung im Dienste der Gemeinschaftsidee stehen, daß innerhalb der individuellen Möglichkeit der Gesichtspunkt des ‚sozialen Bedarfs' maßgebend sein solle, fassen die früheren Einsichten unter neuem Aspekt zusammen.

Auf die beiden Kapitel „Ehewahl und Gattenwahl" und „Die Gattin" brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Festzuhalten ist nur die Umschreibung der richtigen Lebenseinstellung. Sie bedeutet „den bescheidenen und frommen Sinn für die göttliche Mission, welche alle Wirklichkeit, auch meine eigene, in sich trägt. Jeder ist zu etwas da, und jeder ist in der Unvollkommenheit da. Es ist eine kindische Haltung, gegen die Unvollkommenheit der äußern Welt zu protestieren; es ist aber nicht minder

kleinlich und kindisch, über die eigene Unvollkommenheit nur immer zu murren und darin zu verzweifeln. Unsere Unzulänglichkeit ist da, um Anstoß zu neuer Anstrengung zu geben, und zu nichts anderem. Wer auf die Vollkommenheit warten will, bevor er etwas unternimmt, der wird nie etwas leisten. Mit dem arbeiten, was uns gegeben ist, darum handelt es sich. Unzufriedenheit ist auch hier lähmend. Es ist eine Kunst, aber sie muß gelernt werden: auch die eigenen Fehler mit Geduld zu tragen, ohne deshalb die Anstrengung aufzugeben. Das ist h i e r der Sinn für die Wirklichkeit."[15]

Etwas ausführlicher muß vom letzten Kapitel „Die Mutter" die Rede sein, denn in ihm wird, zum ersten Mal seit der Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung, das Problem der Erziehung eingehender erörtert. Uns interessiert zunächst die Kennzeichnung der ‚pädagogischen Situation'. Das Kernstück des Vertrauensverhältnisses ist „von der Seite der Mutter das Gefühl der Verantwortlichkeit für das beste Ich des Kindes, verbunden mit dem echt religiösen Jasagen zu dessen eigenartiger Existenz, und von der Seite des Kindes das durchaus entsprechende Gefühl, an der Mutter einerseits eine treue Hüterin und andererseits eine milde und verstehende Freundin zu haben. Erst wenn dieses Verhältnis existiert, kann von Erziehung die Rede sein; wo es fehlte oder zerstört wäre, da würden alle noch so ausgeklügelten erzieherischen Maßnahmen gar nichts helfen. Wahre Bildung zum Menschen wird nicht gemacht durch Methoden, sondern durch die lebendige Berührung von Persönlichkeiten, welche fühlen, daß sie im besten Sinne zusammen gehören."[16] — Im folgenden werden innerhalb der Gesamterziehung zwei Hauptstücke unterschieden: das erste besteht in der Unterstützung des im Kinde angelegten Respektes vor dem Guten, vor der Bestimmung, in der Pflege der frommen, pietätvollen Gesinnung des Vertrauens und der inneren Hingabe, das zweite in der Stärkung jener Energie, welche allen Anfechtungen gegenüber Stand halten soll. Indem der Erzieher beides, Gesinnungs- und Willensbildung, pflegt, arbeitet er mit „am ewigen Sinn alles Lebens: aus bloßem Leben würdiges Leben zu werden"[17]. Die vereinzelten methodischen Ratschläge finden sich sämtlich auch schon in früheren Schriften.

Abschließend halten wir fest, daß die „Lebensfragen" aus der religiös-philosophischen Grundhaltung herausgewachsen sind, die im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" ihre Darstellung gefunden hat. Die Bestimmung der Schrift bringt es mit sich, daß der neue Standpunkt in ihr nicht in der gleichen Ausführlichkeit und Schärfe umrissen werden konnte, wie in jenen beiden Werken. Das kommt sowohl bei der Erörterung über den Sinn des Lebens wie über das Ziel der Erziehung deutlich zum Ausdruck: Hier wie dort steht der s i t t l i c h e Sinn

und die sittliche Bestimmung des Menschen im Vordergrund. Diese Betonung besagt aber keineswegs, daß das Wissen um den absoluten Sinn, die absolute Bestimmung des Lebens, das „echt religiöse Jasagen" zu Welt und Schicksal, weniger lebendig sei. Man darf sich durch Wendungen wie: alles Wirkliche trage eine göttliche Mission (im Sinne der sittlichen Bestimmung) in sich, oder der ewige Sinn des Lebens sei, aus bloßem Leben würdiges Leben zu werden, nicht irre machen lassen. Die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung, an die derartige Formulierungen erinnern, ist 1928 endgültig überwunden. Wie im „Guten", kann auch in den „Lebensfragen" das Ziel der Erziehung nur darin bestehen, den ewigen Sinn durch den sittlichen Sinn, d. h. die absolute Vollendetheit durch die willentliche Uebereinstimmung mit der gottgewollten Entwicklung, durch die maximale Vervollkommnung der subjektiven Einheitsbereitschaft im Glauben, durch die Herausarbeitung des besten Ich, zur Darstellung zu bringen.

Die Wandlung, welche die Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung innerhalb der Erziehungslehre hervorruft, wird am eindrücklichsten, wenn wir uns nun der dritten Auflage von „Wege und Irrwege" (1931) zuwenden und die wichtigsten Unterschiede zu den beiden ersten Fassungen herausstellen.

Im Sommer 1930, dreizehn Jahre nach der Abfassung der ersten, bereitet H. die dritte Auflage der „Grundzüge einer allgemeinen Erziehungslehre" vor. Er stellt im Vorwort fest, daß die Neuerungen „entsprechend den Veränderungen, welche das ‚Ziel der Erziehung' in seiner zweiten Auflage erfahren hat, aber auch noch darüber hinaus im Sinne weiterer Verbesserung"[18] erfolgen. Wir setzen die dritte Auflage mit der früher benützten zweiten in Beziehung; an den entsprechenden Stellen weisen wir jeweils auch auf die neuesten Verbesserungen hin.

Wie aus den Inhaltsverzeichnissen hervorgeht, sind schon im Gesamtaufbau Unterschiede vorhanden: anstatt sieben Kapitel, wie in der zweiten Auflage, gibt es nur noch deren vier. Das erste und das dritte Kapitel „Das Ziel" und „Allgemeine Wegleitung" finden sich in der Neufassung als erstes und zwei-

tes Kapitel wieder; das zweite Kapitel „Das absolute Ziel und die relativen Ziele" wird ganz weggelassen; „Die Erziehung zum rechten Willen" und „Die Erziehung des Gewissens" sind im dritten Kapitel „Gesinnungsbildung", „Die Erziehung zur Urteilsfähigkeit" und „Die Erziehung zur Tüchtigkeit" im vierten Kapitel „Erziehung zur Tüchtigkeit" zusammengefaßt.

Mit einem Wort müssen wir einleitend auch noch auf die innere Anlage der neuen Fassung zu sprechen kommen. Obschon die Wandlung hier viel größer ist als bei der Neuauflage des „Ziel der Erziehung", gestaltet H. nicht das Ganze neu, sondern hält sich so viel als möglich an den Wortlaut der früheren Fassung. Wir wissen über die Gründe, die ihn zu dieser Art des Vorgehens bewogen, nicht genau Bescheid. Die Verbesserung von nur einzelnen Partien bringt es mit sich, daß Sätze und Wendungen in die dritte Auflage übernommen werden, die mehr der alten als der neuen Grundhaltung entsprechen und den vergleichenden Leser, der nicht imstande ist, die verschiedenen Begriffe mit neuem Gehalt zu füllen, verwirren. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen auf die in Frage kommenden Stellen einzugehen. Dies erübrigt sich schon deshalb, weil H. in den Ergänzungen seine n e u e Auffassung mit aller Deutlichkeit herausstellt.

Nun die Gegenüberstellung selbst. Wir beginnen mit dem Vergleich der Besinnung über das Ziel. Der Text ist, von wenigen Kürzungen abgesehen, bis in die Schlußpartien hinein der gleiche. Sich in der Frage, ob es objektive Verpflichtung gebe, zur grundsätzlichen Entscheidung im positiven Sinn bekennend und im Anschluß daran die innere Widersprüchlichkeit alles Relativismus nachweisend, anerkennt H. die Pflicht zur Erziehung, deren Begriff und Ziel er, gestützt auf die Betrachtung über Sinn und „absolute Bestimmung" des Lebens, im folgenden definiert. Hinzuweisen ist einzig auf eine Korrektur, deren tiefere Bedeutung uns bekannt ist, auf die Tatsache nämlich, daß uns nicht mehr „ein moralisches, ein ästhetisches, ein logisches Gewissen", sondern lediglich noch „ein Gewissen"[19] dazu nötigt, die Verpflichtungsfrage zu bejahen.

Die Darlegungen weichen erst dort voneinander ab, wo H.

auf die einzelnen Bedingungen eingeht, die der Zögling erfüllen muß, wenn er seiner Bestimmung gerecht werden will. Der Gliederung im „Ziel der Erziehung" von 1925 entsprechend werden die früheren vier Teilziele (Erziehung zur grundsätzlichen und „rückhaltlosen" Hingabe an das Seinsollende, Erziehung zum „vollkommenen", über alle Schwankungen und Widersprüche erhabenen Gewissen, Erziehung zur Urteilsfähigkeit und zur Tüchtigkeit) in der dritten Auflage in die beiden Sonderziele der rechten Gesinnung und der bestimmungsgemäßen Tüchtigkeit zusammengefaßt, die dann ihrerseits die Erziehung zur „überlegenen Energie"[20] und „zum Respekt vor der Bestimmung"[21] und die Ausbildung der Urteilsfähigkeit und des Könnens fordern.

Weit wichtiger als diese formalen Aenderungen sind die Einsichten, die der kurze Anhang enthält, welcher das erste Kapitel der Neuauflage abschließt. Zu Beginn weist H. darauf hin, daß „der Anspruch der Vollkommenheit, ohne jedes Zugeständnis an die Endlichkeit und Besonderheit des handelnden Menschen"[22], „vom moralischen Standpunkt aus"[23] als unumgänglich notwendig erscheint. Da nun aber absolute Vollkommenheit"[24] für kein endliches Wesen erreichbar ist, würde eine derartige Zielsetzung die ständige Ueberforderung des Zöglings und damit notgedrungen ‚die Zerstörung der pädagogischen Situation' zur Folge haben. Darum kann mit jenem Vollkommenheitsziel etwas nicht stimmen. „Der Fehler solcher Zielsetzung liegt darin, daß sie die Wirklichkeit mißachtet. Wir verlangen etwas, was in dieser Wirklichkeit nicht als Möglichkeit gegeben ist... Wir behandeln sie so, als ob sie selber für ihre Endlichkeit verantwortlich wäre... Wir haben keinen Sinn dafür, daß es das S c h i c k s a l alles Wirklichen ist, endlich und beschränkt zu sein."[25] Dadurch bekunden wir, daß wir weder „Sinn für unsere eigene Endlichkeit, noch für unsere Inkompetenz in Sachen der Existenz überhaupt"[26] besitzen, daß wir, mit andern Worten, den Begriff der B e s t i m m u n g nicht in seiner eigentlichen Bedeutung erfaßt haben. Auch dieser enthält zwar „den vollen Ernst des sittlichen Anspruchs"[27]; aber er enthält zugleich „jene Anerkennung der gegebenen und nicht selbstgeschaffenen Endlichkeit des Zöglings"[28]. Die Bestimmung des

Menschen besteht also darin, „die wahre Form seiner individuellen Existenz"[29], sein ‚bestes Ich', zu erfüllen. „Indem wir dieses ‚beste Ich' als Erziehungsziel setzen, respektieren wir sowohl das Urschicksal der bestimmten Existenz, als auch die Idee der Vollkommenheit. Denn jedes ‚beste Ich' liegt auf dem W e g e zur Vollkommenheit. Nicht diese selbst, sondern das wahre Ich, ist zwar das bestimmungsgemäße Ziel. Aber in seiner Anerkennung ist zugleich die Vollkommenheit als leitende Idee anerkannt."[30]

Die volle Bedeutung dieses Anhangs kann nur dann erfaßt werden, wenn man sich die Hauptpunkte der Wandlung, welche sich seit 1920 vollzogen hat, vergegenwärtigt. — In erster Linie ist daran zu erinnern, daß die Erörterungen die Neuorientierung der psychologischen Hauptschriften zur Voraussetzung haben. Mit der „absoluten Vollkommenheit", die „vom moralischen Standpunkt aus" gefordert werden muß, ist nicht die absolute Bestimmung der beiden ersten pädagogischen Hauptwerke, sondern die überindividuelle Einheit, die als leitende Idee hinter allem Verhalten steht, gemeint. Daß eine derartige Zielsetzung den Zögling in noch ganz anderem Maße überfordern und die pädagogische Situation gefährden würde als die von H. 1917/18 vollzogene, liegt auf der Hand. — In zweiter Linie ist darauf hinzuweisen, daß die Forderung von 1917 und 1920, die von Gott ohne Rücksicht auf die faktischen Möglichkeiten intentionierte individuelle Idee auf jeden Fall und unter allen Umständen zur Darstellung zu bringen, b e r e i t s in der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung" auf die Realisierung des geistigen Maximums des w i r k l i c h vorhandenen Individuums ermäßigt wird. Damit ist die s i t t l i c h e Bestimmung in einer auch noch in der Neuauflage von „Wege und Irrwege" gültigen Weise umschrieben. Nicht aber ist 1925 auch schon die volle Einsicht in die eigentliche Bedeutung der Bestimmung vorhanden, fordert doch der göttliche Wille noch in den „Uebergangsschriften" maximal geistige Reife, „bestimmungsgemäßes, sinnhaftes" Leben. Das Verständnis für die nicht erst zu schaffende, sondern ewig erfüllte, absolute Sinnhaftigkeit alles Lebens gewinnt, wie wir wissen, erst in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe bestimmte Gestalt.

An Hand dieses Rückblickes wird auch einsichtig, warum die Besinnung über „Das absolute Ziel und die relativen Ziele" 1930 keine Aufnahme mehr findet: Da die Grundüberzeugung, aus der die Hinweise auf die hoffnungslose, tragische Situation sozusagen aller Menschen stammen, längst überwunden ist, gibt es keine Möglichkeitsfrage in jener Form mehr.

Auch der Text der „Allgemeinen Wegleitung" stimmt, von größeren und kleineren Kürzungen und stilistischen Verbesserungen abgesehen, mit demjenigen der beiden früheren Auflagen überein. Von der Orientiertheit der Methode am Ziel ausgehend, erörtert H. die durch die ‚Natur' des Zöglings, die Umwelt und den Erzieher gegebenen Möglichkeiten und Gefahren. Wiederum finden sich Wendungen, die in einer gänzlich umgearbeiteten Neuauflage bestimmt nicht mehr zu finden wären. Immerhin fehlt es auch nicht an charakteristischen Aenderungen. So wird zum Beispiel nicht mehr vom „absoluten Ziel"[31], sondern nur noch vom Ziel, nicht mehr vom „objektiven Interesse der Sittlichkeit"[32], sondern vom objektiven Interesse der Bestimmung, nicht mehr von der „vollkommenen pädagogischen Persönlichkeit"[33], sondern von der pädagogischen Persönlichkeit, nicht mehr von der „sittlichen, überpersönlichen Autorität"[34], sondern nur noch von der überpersönlichen Autorität gesprochen.

Das dritte Kapitel „Gesinnungsbildung" vereinigt, wie erwähnt, die Betrachtungen über „Die Erziehung zum rechten Willen" und „Die Erziehung des Gewissens", enthält daneben natürlich auch die neuen grundlegenden Einsichten. — Zunächst ist auf eine Wandlung aufmerksam zu machen, die sich in der Auffassung der Willensbildung vollzogen hat. Während sie in den beiden ersten Auflagen aus zwei Etappen: aus der Erziehung zur „vollkommenen Achtung"[35] vor „der göttlichen Autorität des Guten"[36] einerseits, der Erziehung zur sittlichen Energie anderseits, besteht, wird darunter in der neuen Fassung nur noch die Stärkung der sittlichen Energie verstanden. Der so eingeengten Willensbildung steht die religiöse Erziehung „zur Ehrfurcht vor der Bestimmung und ihrem göttlichen Grunde"[37] zur Seite. — Die Einschränkung der Willensbildung auf die Er-

ziehung zur maximalen geistigen Kraft erfolgt zum ersten Mal in der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung". Da hier nur zwei Hauptstücke der Gesinnungsbildung unterschieden werden, fällt die 1930 religiöse Erziehung genannte Förderung der grundsätzlichen Hingabe an die Pflicht mit der Erziehung zum inhaltlich bestimmten Lebensideal unter den Begriff der Gewissensbildung.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß die Gesinnungsbildung in der dritten Auflage von „Wege und Irrwege" nicht nur — wie früher — Willens- und Gewissensbildung, sondern außerdem noch — und zwar an erster Stelle — religiöse Erziehung verlangt.

Der Darstellung dieses Hauptstückes der Gesinnungsbildung wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit zu. Gleich an den Anfang des Kapitels stellt H. eine erste, vorläufige Umschreibung des Zieles der religiösen Erziehung: „Das erste, worauf es ankommt, ist die Hingabe des Zöglings an seine Bestimmung. Voraussetzung dafür ist die Achtung vor der unbedingten Autorität, welche mit der individuellen Existenz diese Bestimmung gibt"[38]. Der Zögling muß anerkennen, „daß der Grund seines so und nicht anders bestimmten Daseins, also auch seiner Möglichkeiten und seiner sittlichen Aufgabe, nicht in ihm selber liegt, sondern daß dies alles ihm gegeben und daß jene Aufgabe eine vom Grunde seiner Existenz mitgesetzte Anforderung ist. Er muß sein ‚bestes Ich' als göttliche Bestimmung anerkennen."[39]

Dann hält sich H. bis gegen Ende des ersten Hauptabschnittes an die Ausführungen der früheren Auflagen; es ist von den methodischen Schwierigkeiten die Rede, welche innerhalb der Erziehung zur Ehrfurcht überwunden werden müssen. Darüber, daß die Erörterungen, insofern sie sich auf „Gott", auf die „göttliche Autorität", auf die „Bestimmung", auf die „göttliche Autorität des Guten" beziehen, wohl der Form, nicht aber dem Gehalt nach miteinander übereinstimmen, ist kein Wort mehr zu verlieren.

In den Schlußbetrachtungen der neuen Fassung wird die Aufgabe der Erziehung zur Ehrfurcht, treffender als das erste

Mal, dahin bestimmt, „die Anerkennung des göttlichen Grundes unserer Existenz und unserer Bestimmung, ... das ehrfürchtige Vertrauen darauf, daß es das wahrhaft Gute sei, unser bestes Ich zu leben in der Erfüllung der Aufgaben, vor welche das Schicksal uns stellt"[40], zu fördern. Da auch diese Formulierung noch den Anschein erwecken könnte, aus einer idealistischen Grundüberzeugung zu stammen, nehmen wir hier ein drittes Zitat vorweg, das keinen Zweifel mehr darüber aufkommen läßt, daß der religiös-philosophische Glaube zu Grunde liegt. Die religiöse Grundbestimmtheit des erzogenen Menschen — heißt es im Schlußteil des Kapitels — ließe diesen seine Lebensaufgabe bejahen, „mit allem, was sie an Glück und Leid, an Erfolg und Versagen mit sich bringt. Sein ganzes Schicksal, auch sein inneres Schicksal, samt der darin unvermeidlichen Schuld, wäre ihm göttliche Bestimmung. Er wäre nicht zu entmutigen und sein Leben wäre nicht zu vergiften, durch kein Leiden und auch nicht durch jenes innere Leiden, welches mit der Unzulänglichkeit gegeben ist."[41]

Was die Methode der religiösen Erziehung betrifft, greifen wir drei Bemerkungen heraus. — Die erste betont die Wichtigkeit des Beispiels und der „auf religiösem Grunde ruhenden Gemeinschaft überhaupt"[42]: „Ein Kind muß vor sich sehen, was es heißt: sich dem Guten hingeben, ja sagen zu der verordneten Lebensaufgabe, in fröhlichem Gehorsam seine Pflicht erfüllen. Alle schönen Worte helfen nichts, wenn wir selber es an der Ehrfurcht fehlen lassen, wenn wir nur mit Widerstreben leisten, was wir leisten sollen, wenn wir mit Seufzen und Klagen unsere tägliche Arbeit tun."[43] — Der zweite Hinweis bezieht sich auf das Verhältnis von religiöser Erziehung und Religionsunterricht. Wir wissen bereits aus der ersten Fassung des „Ziel der Erziehung", daß die religiöse Unterweisung nicht mit der religiösen Erziehung gleichgesetzt werden darf, sondern sie, aber nur im besten Fall, ergänzt. Darüber hinaus weist H. 1930 darauf hin, daß ein ‚dogmatischer Religionsunterricht' im allgemeinen, „wenigstens für die Kindheit und das erste Jugendalter"[44], dieser Forderung nicht gerecht zu werden vermag. — Im Anschluß daran wird drittens auch noch das Verhältnis von Religiosität und Sittlichkeit erörtert. Auch in diesem Punkt stimmen die

Ausführungen in formaler Hinsicht überein. Es ist „vollkommen widersinnig, einen Menschen zur Sittlichkeit erziehen zu wollen ohne religiöse Grundlage", „denn wenn die Bestimmung den Grund für die Pflicht ausmacht, so hat die Pflicht notwendig religiösen Charakter"[45]. Sittlichkeit kommt pädagogisch nur als religiös begründete in Betracht. — Wie Verschiedenes H. 1920 und 1930 unter diesen Begriffen versteht, bedarf keines Nachweises mehr.

Im zweiten Hauptabschnitt befaßt sich H. mit der Erziehung zur sittlichen Energie, der Willensbildung. Von einigen Kürzungen und Verbesserungen abgesehen, hält er sich auch hier bis in die Schlußbetrachtung hinein an den Text der beiden ersten Auflagen. Nach der Bestimmung des Verhältnisses von normativer Funktion und Trieb — 1930 von Geist und Trieb! — kommt er auf die Verwöhnung und die sachliche und unsachliche Strenge, im Anschluß daran auf die positiven und negativen Mittel der Willensbildung, auf Leistung, Lohn und Strafe, zu sprechen. Dann geht er auf die beiden Grundtriebe ein, charakterisiert in aller Kürze ihr Verhältnis in den verschiedenen Teilperioden der Entwicklung, um sich hierauf eingehend mit der Disziplinierung der Identifikationstendenz in der infantilen Erregungszeit und der Pubertät zu befassen. — Einige der in der Neufassung weggelassenen Stellen sind bezeichnend für die Wandlung der Grundauffassung. Die Neuorientierung in den psychologischen Hauptwerken läßt es nicht mehr zu, eine Persönlichkeit mit gebildetem Willen als „harmonischen Menschen", der den „Zwiespalt Trieb-Norm überwunden"[46] hat, zu bezeichnen oder zu fordern, daß der Mensch „seine ganze Seele auf Ueberirdisches"[47] richte. — Ferner entspricht es der Entdeckung der Eigenart des religiösen und des ästhetischen Lebens, daß nicht mehr das Leben eines Menschen überhaupt, sondern nur noch „das praktische*) Leben"[48] vollständig durch den Kampf zwischen Geist und Trieb bestimmt ist.

Während sich H. in den beiden früheren Auflagen im Schlußabschnitt des Kapitels über die Willensbildung nochmals mit der ‚religiösen Erziehung' befaßt, erörtert er in der Neufassung die Frage „nach der Erkennbarkeit des individuellen Erziehungszieles"[49], um im Anschluß daran direkt zum drit-

ten Hauptstück der Gesinnungsbildung, der Gewissensbildung, überzugehen. Wir folgen dem Gedankengang.

Die Gestalt der Bestimmung, jenes ‚besten Ich', enthüllt sich nur allmählich in der pädagogischen Praxis. Wichtig ist nicht so sehr, daß der Erzieher über das individuelle Ziel Bescheid wisse, als daß der Zögling selbst die innere Sicherheit darüber gewinne. Der religiös und sittlich erzogene Mensch wäre nicht nur imstande, die Ahnung seiner besonderen Möglichkeiten und Schranken zur Gewißheit, den vorhandenen ‚Respekt vor der Realität' zur vollen Anerkennung werden zu lassen, er vermöchte auch, seine Triebansprüche jederzeit in den Dienst sachlich begründeter Ziele zu stellen. Er wäre „seiner Bestimmung als einer sittlichen Aufgabe gewiß. Denn er respektierte seine persönliche Existenz mit ihren Möglichkeiten als göttliche Gegebenheit, innerhalb welcher seinem sittlichen Willen ein Spielraum des Tuns und des Unterlassens mitgegeben ist, und er wäre entschlossen, diesen Spielraum in der Richtung auf die Vollkommenheit hin auszunützen, um so seine beste Möglichkeit zu realisieren."[50] Diese wäre ihm nicht nur als notwendig zu wollende gewiß, sondern würde ihm von Fall zu Fall auch inhaltlich klar. Er fände ‚das Gute' jedesmal, wenn es darauf ankommt; er besäße die innere Sicherheit des Urteils, das ausgebildete Gewissen. — Aus dieser Ueberlegung ergibt sich, daß die Gewissensbildung mit der Gesinnungsbildung überhaupt in engstem Zusammenhang steht. Solange die Gesinnung noch unrein ist, solange ist auch das Gewissen noch unerzogen. „Und da alle solche Unerzogenheit entweder Mangel an religiöser Ehrfurcht oder Mangel an sittlicher Disziplinierthеit bedeutet, so liegt alle Unsicherheit oder alle Getrübtheit des Gewissens an eben diesen Mängeln."[51] Daher ist die Methode der Gewissensbildung keine andere als die Methode der Gesinnungsbildung „nach ihrer religiösen und nach ihrer sittlichen Seite"[52]. Wenn H. trotzdem noch bei der Bildung des Gewissens verweilt, so geschieht es, um die allgemeinen methodischen Ratschläge auch auf dieses Gebiet anzuwenden.

Nach der Unterscheidung der zensierenden und der vorschauenden Bedeutung des Gewissens und einigen Erläuterungen über bestimmungsgemäße und getrübte Grundsätze und

Ideale gewinnt H. wieder den Anschluß an die Ausführungen über die Methodik der Gewissensbildung in den ersten beiden Auflagen. Nach den äußeren Bindungen geht er auf die viel verhängnisvolleren inneren ein, auf all die krampfhaften und verfehlten Versuche, das peinigende Schuldgefühl loszuwerden, um hierauf den allgemeinen Weg der Heilerziehung aufzuzeigen. Wiederum finden sich in der neuen Fassung eine Reihe von Kürzungen und stilistischen Bereinigungen. Neu ist hier der — zum ersten Mal in der zweiten Auflage des „Ziel der Erziehung" verwendete — Begriff der Fürsorge zur Bezeichnung der Zwangsmaßnahmen, die bei beschränkter Erziehbarkeit im Interesse der Kultur angewandt werden müssen.

In einem Anhang kommt H. hierauf noch kurz auf die Bedeutung der Gesinnungsbildung für das nun nicht mehr ins praktisch-sittliche Leben einbezogene, sondern ihm selbständig und ebenbürtig zur Seite gestellte ästhetische Leben zu sprechen. Von der früheren Moralisierung des Aesthetischen, von den Arten seiner künstlichen Einbeziehung ins praktisch-sittlich-religiöse Verhalten und von der schließlichen Entdekkung seiner Eigenart war im letzten Kapitel so ausführlich die Rede, daß wir nicht mehr darauf zurückzukommen brauchen. Uns interessiert nur noch die Art und Weise, wie H. die ästhetische Erziehung in die Gesamterziehung einfügt und in welchen Punkten sich die neue Auffassung gerade von der in den beiden ersten Auflagen der Methodenlehre vertretenen unterscheidet. Wir wissen, daß es sich, von der Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung abgesehen, um die bedeutendste Wandlung handelt, die sich in den Jahren 1920—1930 vollzogen hat.

Ausgangspunkt bildet die Feststellung, daß nur der nach seiner Gesinnung erzogene Mensch, der freiwilligen und fröhlichen Gehorsam gegenüber seiner Lebensaufgabe übte, imstande wäre, sich ohne Einschränkung seines Lebens zu freuen. Also bedeutet alle rechte Gesinnung zugleich „Befreiung der in uns allen von vornherein steckenden Lebensfreude"[53]. Uebel und Schuld werden zwar niemals restlos zu tilgen sein; aber wer sein Leben in reiner Gesinnung lebt, „wer also ernsthaft ‚begriffen' hat, daß auch Uebel und Schuld zur Bestimmung gehören, und

gelernt hat, zu dieser Bestimmung aktiv Ja zu sagen"[54], für den sind sie doch als Anfechtungen überwunden. Da die ungebrochene Freude am Dasein schlechthin, „als eingeborne ‚Stimmung' aller Wesen, die immer durchbricht, sobald inneres und äußeres Schicksal nur Raum dafür lassen"[55], der Grund ist, aus dem alles ästhetische Leben entspringt, ist die rechte Gesinnungsbildung immer auch zugleich Befreiung der ästhetischen Empfänglichkeit. Diese ästhetische Urfähigkeit ist der „Sinn für die Schönheit des Daseins als solchen, einfache Empfänglichkeit des Menschen, noch frei von Ansprüchen triebhafter oder sittlicher Art"[56].

Weil die ‚naive Daseinsfreude', die am Grunde aller ästhetisch gefärbten Lebensäußerungen steht, nichts mit einer „Richtung des Wollens oder des Tuns, welche richtig oder falsch sein könnte, und welche daher eventuell der Unterstützung im Sinne der Richtigkeit bedürfte"[57], zu tun hat, kann sie nicht, wie der Geschmack oder die künstlerische Gestaltungsfähigkeit, eigentlicher Gegenstand der Erziehung sein. Von ‚ästhetischer Erziehung' ist nur insofern zu sprechen, als Maßnahmen ergriffen werden, um Hindernisse, welche die freie Entfaltung der ursprünglichen ästhetischen Begabung hemmen, aus dem Wege zu räumen. Hemmend wirkt vor allem das ‚moralische Leben', solange es nicht in Ordnung ist. Der erzogene Mensch ist zwar nicht ästhetisch ‚begabter' als der unerzogene; „aber er ist freier, sich dieser seiner Begabtheit und der mit ihr gegebenen Fähigkeit zur Daseinsfreude, zum Erlebnis des Schönen, zu ‚bedienen' "[58].

Aus diesen Sätzen ergibt sich, daß die ästhetische Empfänglichkeit als ein Gegebenes und nicht als ein zu Erfüllendes zur Bestimmung des Menschen gehört. „Die Daseinsfreude ist uns geschenkt, soweit sie als Möglichkeit in uns vorhanden ist. Das Wollen und das Tun aber sind uns freilich auch geschenkt, jedoch so, daß wir etwas daraus machen können und machen sollen, weil sie der Richtungsänderung zugänglich sind. Als ‚moralische' Wesen haben wir eine zu erfüllende Bestimmung, als ‚ästhetische' Wesen haben wir nichts zu erfüllen, wir sind einfach fähig zu empfangen."[59] — Da die ‚ästhetische Erziehung' mit der Gesinnungsbildung zusammenfällt, begnügt

sich H. mit diesen Feststellungen; von der Erziehung des Geschmacks und der künstlerischen Fähigkeit dagegen ist später im Rahmen der Urteils- und Talentausbildung die Rede.

Damit ist die Einordnung der ästhetischen Erziehung im eigentlichen Sinn des Wortes in die Gesamterziehung vollzogen: sie gehört mit der religiösen und der sittlichen Erziehung (Willens- und Gewissensbildung) zur Gesinnungsbildung. Deren Definition, die zu Beginn des Kapitels gegeben wurde, muß also in diesem Sinn ergänzt werden.

Gerade diese Einbeziehung ist es nun auch vor allem, worin die dritte Auflage sich von den beiden früheren unterscheidet. Damals konnte von einer Würdigung der ästhetischen Empfänglichkeit als solcher nicht die Rede sein. Wir haben in einem früheren Vergleich den tiefgreifenden Gegensatz herausgestellt, der zwischen den aus tiefem Verständnis stammenden Bemerkungen der frühen Aufsätze (1907/08) und der verzweckten, moralistischen Auffassung von Spiel und Sport in der Methodenlehre (1920) besteht. Dieser — bereits durch den in den philosophischen Werken der zweiten Gruppe dargestellten Gesinnungswandel überwundene — Gegensatz ist mit der dritten Auflage von „Wege und Irrwege" nun auch innerhalb der pädagogischen Schriften behoben.

Abschließend kommen wir noch einmal auf den Begriff der Bestimmung zu sprechen. An Hand der Ausführungen aus den Jahren 1926—30 ist es nun möglich, ihn klar und deutlich zu fassen. — Wir gehen davon aus, daß H. in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe neben einem ewigen und einem sittlichen Sinn auch eine absolute und eine sittliche (noch zu erfüllende) Bestimmung unterscheidet. — Wie wir gezeigt haben, wird in den „Lebensfragen" (1928) der Trennungsstrich zwischen den beiden nicht scharf gezogen: Sittlicher Sinn und sittliche Bestimmung stehen so sehr im Mittelpunkt des Interesses, daß ein Leser, der sich nur in diese eine Schrift vertieft, auf den Gedanken kommen könnte, sie sei aus einer moralistischen Grundüberzeugung herausgeschrieben, die ungefähr der in der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung" (1925) entspricht. — Nicht viel anders verhält es sich mit der dritten Auflage von „Wege und Irrwege". Auch hier wird zunächst die Anerkennung

des ‚besten Ich' als „göttliche Bestimmung"[60] gefordert, wird das Ziel der religösen Erziehung im ehrfürchtigen Vertrauen gesehen, daß es das wahrhaft Gute sei, in der Erfüllung der Aufgaben, vor welche das Schicksal uns stellt, unser bestes Ich zu leben. Dann aber folgt jenes dritte Zitat, welches ganz eindeutig das g e s a m t e Schicksal, mit allem, was es mit sich bringt, als gö t t l i c h e Bestimmung bezeichnet. — Unter Berücksichtigung der neuesten Unterscheidung kann das nur heißen: Es gehört zwar zu unserer absoluten, ewigen, göttlichen Bestimmung, daß wir eine „ästhetische" und eine „sittliche" Bestimmung haben und mit allen Kräften an der Erfüllung unserer Lebensaufgabe arbeiten; ebensosehr aber gehört auch die Möglichkeit zu ihr, daß wir vielleicht überhaupt nie oder doch nicht auf die Dauer in unsere eigentliche Form hineinzuwachsen vermögen. Wie immer das Schicksal sich auch gestalte: der religiös erzogene Mensch weiß, daß die göttliche Bestimmung ewig erfüllt ist. Dieses Wissen gibt ihm die Kraft, zu seinem Leben Ja zu sagen, d. h. sich an der Schönheit der Welt zu erfreuen und in fröhlicher Pflichterfüllung zu tun, was in seinen Kräften liegt.

Nun haben wir uns noch mit dem letzten Kapitel „Erziehung zur Tüchtigkeit" zu befassen. Was die Pflege der Urteilsfähigkeit betrifft, folgt H., von den Bemerkungen über die Geschmacksbildung abgesehen, im großen und ganzen dem früheren Gedankengang. Nachdem er die methodische Hauptregel formuliert und damit zugleich den Sinn der ‚allgemeinen Bildung' bestimmt hat, stellt er in ausführlicher Darlegung die wichtigsten positiven und negativen Grundsätze der Erziehung zur Tatsachen feststellenden und zur Tatsachen bewertenden Urteilsfähigkeit heraus, um abschließend noch kurz auf die Erziehung zur Wahrhaftigkeit einzugehen. Auf die zahlreichen Kürzungen und Korrekturen brauchen wir nicht im einzelnen einzutreten. Dagegen ist noch auf eine Formulierung hinzuweisen: H. sagt an einer Stelle, daß die wahre Gerechtigkeit gegenüber andern Existenzen — die nicht mehr, wie in den beiden ersten Auflagen, auf Grund des s i t t l i c h , sondern des „in der rechten Gesinnung"[61] begründeten Wohlwollens und Interesses ruht — „Achtung vor der Wirklichkeit, als der Trägerin ewiger Bestimmung,

und auch als partieller Realisation von Bestimmung"[62] bedeute. In dieser Erläuterung ist das Verhältnis von absoluter und sittlicher Bestimmung auf die kürzeste Formel gebracht.

Die Ausführungen über die Geschmacksbildung sind äußerst knapp gehalten. Unter Hinweis auf die „Allgemeine Aesthetik" legt H. seine dort entwickelte und begründete Auffassung dar, daß „die ästhetische Urteilsfähigkeit"[63] oder der Geschmack das durch das moralische Wertkriterium bedingte „Unterscheidungsvermögen innerhalb des ästhetischen Erlebens"[64] sei. „Kraft unseres Geschmackes beurteilen wir ... eine Erscheinung als mehr oder weniger schön, je nachdem sie uns mehr oder weniger zugleich an ‚das Gute' erinnert oder also für uns das Gute repräsentiert. Im Geschmacksurteil fassen wir das Schöne zugleich als ‚Symbol' des Guten und schreiben ihm dementsprechend höhere oder niedrigere Qualität zu... Von gutem Geschmack sprechen wir infolgedessen dort, wo wir sagen wollen, das ästhetische Urteil lasse ein gutes moralisches Werturteil durchblicken."[65]

Weil es sich so verhält, muß der Geschmack Gegenstand der Erziehung sein. Erziehung des moralischen Werturteils ist zugleich Erziehung des Geschmacks; umgekehrt kann aber die moralische Urteilsfähigkeit „vom Geschmack her"[66], d. h. durch direkte Förderung der Urteilsfähigkeit im Zusammenhang des ästhetischen Lebens, miterzogen werden. — Der vorausgegangenen methodischen Besinnung über die Erziehung des Werturteils werden nur noch wenige Ergänzungen beigefügt. H. weist auf die Bedeutung der frühen Gewöhnung und der Gestaltung der Umwelt und auf die Wichtigkeit eigener ästhetischer Versuche des Zöglings hin, falls irgendwelches Talent dafür vorhanden ist; in erster Linie aber baut er auf die emporziehende Kraft des wirklich Guten: „Wir müssen den Kindern soviel Gutes zeigen, daß sie das Schlechte mit der Zeit gar nicht mehr sehen mögen. Freilich immer in Anpassung an die Art und das Entwicklungsalter. Alle oder die meisten Kinder müssen durch Geschmacksstadien hindurch, deren Urteile dem gebildeten Erwachsenen als ‚kitschig' erscheinen; es wäre falsch diese Stadien überspringen zu wollen."[67]

Vergleichend haben wir diesen Feststellungen nicht viel bei-

zufügen. Der Nachweis, daß der Geschmack ein Durchdringungsphänomen des ästhetischen und des praktisch-sittlichen Lebens ist, erklärt, warum in einer idealistisch orientierten Erziehungslehre seiner Ausbildung so große Bedeutung beigemessen werden konnte. — Die methodischen Ratschläge stimmen weitgehend überein. Immerhin ist zu beachten, daß H. in den beiden ersten Auflagen noch an die prinzipielle Erfaßbarkeit des Geheimnisses der Form glaubt und daß 1930 in einer ausgeführten Methodik die Bedeutung des Naturschönen — in Uebereinstimmung mit der Auffassung in den frühesten Aufsätzen — wieder viel positiver bewertet werden müßte, als das 1920 der Fall ist.

Auch hinsichtlich der Erziehung zur Berufstüchtigkeit hält sich H. im wesentlichen an die früheren Ausführungen. In der ersten Hälfte dieses Abschnittes kommt die Erziehung zur Freude an der Gesundheit und zur körperlichen Leistungsfähigkeit, in der zweiten die bestimmungsgemäße Förderung der Talente zur Sprache. Neu ist, daß die beiden Teilziele nicht mehr als Erziehung zur Gesundheit und zur Geschicklichkeit, sondern — den Ausführungen im „Ziel der Erziehung" von 1925 entsprechend — als Bildung der die Gesundheit einschließenden K r a f t und der Geschicklichkeit unterschieden werden. — Von der Pflege der künstlerischen Gestaltungsfähigkeit ist nicht mehr im besonderen die Rede. Für sie gilt das Gleiche, was auch zur Geschmacksbildung zu bemerken war.

Damit haben wir den Vergleich mit den beiden ersten Auflagen durchgeführt und auch die Verbesserungen hinsichtlich der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung" herausgestellt. Im Laufe der Untersuchung hat sich immer aufs neue bestätigt, wie stark die Ueberwindung des Moralismus die pädagogische Grundgesinnung gewandelt hat. Mit der Pflege und Förderung der eigentlichen Religiosität und der ästhetischen Empfänglichkeit sind, innerhalb der Gesinnungsbildung, zwei der wichtigsten Teilaufgaben der Gesamterziehung in ihrer wahren Bedeutung erkannt — genauer, wieder erkannt worden. Die methodischen Winke und Ratschläge, welche sich auf die übrigen Teilgebiete

beziehen, konnten fast durchwegs unverändert übernommen werden.

Im Hinblick auf die Neufassung als ganze ist zum Schluß zu wiederholen, daß der aufmerksame, vor allen Dingen aber der vergleichende Leser an manchen Stellen spürt, daß das Werk nicht aus einem Guß besteht. Durch diese Feststellung wird seine Bedeutung innerhalb der Reihe der Erziehungsschriften in keiner Weise herabgesetzt: die dritte Auflage von „Wege und Irrwege" (1930) ist und bleibt die umfangreichste und ergiebigste pädagogische Schrift aus der Epoche der religiös-philosophischen Grundüberzeugung.

Ganz aus einem Guß ist dann wieder die dritte Schrift, auf die wir in diesem ersten Hauptabschnitt eingehen wollen: der Aufsatz „Idealistische und realistische Pädagogik" (1931). H. befaßt sich hier ausschließlich mit der Frage nach dem Sinn der Erziehung oder der Bildung, läßt also methodische Erörterungen ganz bei Seite. Der Gedankengang weist große Aehnlichkeit mit demjenigen im „Guten" auf; einzelne Formulierungen sind nun aber so treffend und so geeignet, allfällig noch bestehende Mißverständnisse zu beseitigen, daß wir sie nicht übergehen können.

Der Aufsatz gliedert sich in vier Abschnitte. Der erste enthält die grundlegenden Einsichten.

Die Frage nach dem Sinn der Erziehung, nach dem Sinn des Lebens überhaupt, die groß und fordernd hinter allen pädagogischen Methodenstreitigkeiten und Reformkämpfen steht, ist Ausdruck der Unsicherheit, die wesenhaft zu unserem Leben, „sofern es ein Leben der Tat und also der Entscheidung ist"[69], gehört. Mit andern Worten: die Sinnfrage ist dem praktischen Leben immanent; „sie ist d i e praktische Angelegenheit des Menschen"[70]. Wo sie ‚theoretisch' wird, geschieht dies immer „aus der Not jener gespürten d a u e r n d e n Sinn-Verlegenheit, d. h. aus der Erfahrung des ‚relativen' Charakters aller möglichen Entscheidungen"[71], heraus. Die theoretische Sinnfrage — d i e Frage der Philosophie überhaupt — „ist der Ruf des Menschen, der sich in seiner Zweideutigkeit kennt, nach der fraglosen Eindeutigkeit, die er ersehnt"[72]. Sie setzt also nicht nur das Dasein der Problematik, sondern auch erlebte Sinn-Notwendigkeit voraus. In uns existiert, praktische Sinnlosigkeit hin oder her, die fordernde Idee sinnhaft-eindeutigen Lebens. Das Wissen um diese Idee hat die Bedeutung „praktischer Gewißheit"[73]; ihr Name ist G l a u b e.

Warum fragen wir denn aber überhaupt nach dem Sinn, wenn wir doch Sinn glauben? Wir tun es, weil wir den geglaubten Sinn nicht ‚sehen', weil wir Widersinn l e b e n, weil der praktische Glaube in uns jederzeit durch den ‚praktischen Zweifel' bestritten ist. Die Sinnfrage bedeutet zuletzt Kampf des Glaubens gegen den Zweifel. „Nicht der Sinn ist es, der in Frage gestellt wird; ihn glauben wir ja, sonst würden wir nicht fragen. Sondern in Frage gestellt wird das Leben als widersinniges, wird die Problematik i n ihrer Sinnlosigkeit."[74] Die philosophische Frage kann darum nur heißen: „Wie ist der praktische Zweifel, d. h. die Sinnlosigkeit des Lebens zu überwinden?"[75], oder: „Wie kann das Leben, das in sich problematisch ist, sinnvoll sein?"[76] — Mit der Antwort wird zugleich der Sinn der Erziehung gesucht. Pädagogik ist nichts anderes als Theorie des sinnhaften Lebens in Anwendung auf die pädagogische Situation. Ihre Art enthüllt zu allen Zeiten den Charakter der herrschenden Philosophie, „der geschriebenen oder ungeschriebenen"[77].

Im zweiten Abschnitt geht H. auf die spekulativ-idealistische Philosophie ein, d. h. auf alle jene naheliegenden Versuche des Glaubens, durch Negation des Zweifels eine Schau von Sinn im Leben zu e r z w i n g e n. — Da nach dem Glauben das Leben nicht sinnlos sein ‚kann', gilt es, „dieses ‚anscheinend' sinnlose Leben so zu durchschauen, daß sein (notwendiger) Sinn in ihm selber offenbar wird"[78]. Das kann nur dadurch geschehen, daß spekulative Philosophie, als Metaphysik, „theoretisch die Problematik aus dem Leben eliminiert, d. h. das Leben aus e i n e m ‚Prinzip' versteht, welches, mit sich selbst identisch, die wesenhafte Eindeutigkeit oder Identität des Daseins mit sich selbst garantiert, trotz aller Vielheit, Inkonstanz, Widersprüchlichkeit der e r f a h r e n e n Existenz."[79]

Der spekulativ-idealistische Charakter solcher Philosophie wird noch deutlicher, wo sie als Ethik auftritt. An und für sich ist eine spekulative Ethik ein Widerspruch in sich selbst. Denn: die Aufgabe aller Ethik besteht doch darin, „zu finden und zu sagen, wie wir uns zu verhalten haben, damit dies Verhalten — und also das Leben, sofern es an uns liegt — sinnhaft w e r d e"[80]; angesichts eines Daseins aber, das seinem Wesen nach schon eindeutig und sinnhaft ist, ist jede Direktive des Handelns oder der Gesinnung überflüssig. Wenn es trotzdem ‚spekulative Ethik' gibt, so ist sie Ausdruck der Tatsache, daß, von der einen Seite gesehen, die Spekulation ihrer eigenen Theorie nicht ganz traut und daß, von der andern Seite gesehen, die Einsicht in den wirklich und nicht nur anscheinend problematischen Charakter des Lebens die spekulative Sehnsucht und Ungeduld nicht ganz zu überwinden vermag. Dieser Durchdringung entsprechend kann spekulative Ethik sich nur so gestalten, „daß die theoretisch geschaute Idee des Daseins als Prinzip des geforderten sinnhaften Verhaltens aufgestellt wird, so daß sie sich in das I d e a l des Verhaltens wandelt oder doch als Prinzip aller Idealität des Verhaltens fungiert. Sie wird aus der ‚geschauten' wesenhaften ‚Vollkommenheit' (Sinnhaftigkeit)

des Lebens zum Ideal des als vollkommen (sinnhaft) geforderten Verhaltens."[81]

Nicht nur ist alle spekulative Philosophie in ihrer ethischen Wendung idealistisch; auch aller ethische Idealismus ist, „selbst wenn er sich nicht mit einer ausgesprochenen spekulativen Metaphysik oder Ontologie verbinden sollte"[82], notwendig spekulativ. Das wird einsichtig, wenn man bedenkt, daß aller Idealismus „Prinzipien oder Maximen des Verhaltens aufstellt, welche aus einer Idee so oder so verstandener Vollkommenheit abgeleitet und somit selber — sollten sie befolgt werden — als Garantien des vollkommenen Lebens betrachtet werden."[83] Alle Formen idealistischer Ethik, auch die inkonsequentesten und nicht zu Ende gedachten, haben den ‚Glauben' zur Voraussetzung, daß eindeutiges Verhalten im Leben, „wenigstens als ‚Gesinnung' oder als fernes Ziel eines gedachten und zu realisierenden ‚Fortschritts' "[84], prinzipiell ‚möglich' sei; sie betrachten also die erlebte Problematik als nicht wesenhaft zum Leben gehörig.

Gerade an diesem entscheidenden Punkt hat die Kritik einzusetzen. Indem die spekulativ-idealistische Philosophie die reale Not des Lebens, seine existenzielle Problematik, verleugnet, wird sie ihrer Fragestellung untreu. Sie setzt das Bild, das sie aus sehnsüchtiger ‚Phantasie' heraus gestaltet hat, an die Stelle der Wirklichkeit. „Ihre Schau des Lebens behandelt dieses Leben so, als ob es ein ‚Gegenstand der Betrachtung' wäre, und als ob es in Sachen des Sinnes auf seine Betrachtung ankäme. Das problematische Leben ist aber kein Gegenstand, sondern es ist die Voraussetzung aller Gegenständlichkeit und Gegenstandsbetrachtung, es ist ‚Subjekt' und niemals Objekt."[85] In dieser ‚Vergegenständlichung' liegt die philosophische Unwahrheit, ja Unwahrhaftigkeit.

Diese Einwände gelten auch in bezug auf die idealistische Ethik, welche sich mit der Erziehung befaßt: die idealistische Pädagogik. Ihre innere Unwahrhaftigkeit muß um so unerschrockener betont werden, als „immer noch im Bewußtsein der meisten Pädagogik und Idealismus sozusagen selbstverständlich zusammengehören"[86]. — „Alle idealistische Pädagogik lebt von der Idee einer notwendig zu realisierenden Vollkommenheit, wie immer diese vorgestellt werden möge. (Wenn sie in der Praxis ‚mit sich reden läßt', so ändert dies nichts an der grundsätzlichen Einstellung.) Danach bildet sie ihr Erziehungsziel und ihren Erziehungsanspruch. Sie tritt an den Zögling wie an den Erzieher mit der Forderung und dem Maßstab jener Vollkommenheit heran. So ist sie notwendig moralistisch; sie verlangt Gehorsam gegenüber einem mit Anspruch auf objektive Autorität auftretenden Gesetz. In diesem Gehorsam soll der Zögling die Vollkommenheit an seinem Teil realisieren; jedes Versagen ist ein Fehler und muß prinzipiell bekämpft werden."[87]

Es ist klar, daß jede derartige Pädagogik sowohl den Erzieher als auch den Zögling überfordert. „Der Erzieher steht unter dem Druck der Vollkommenheitsforderung; da er sie unmöglich erfüllen kann, so kommt er, wenn er ehrlich ist, aus dem gerade für seinen Beruf ruinösen Be-

wußtsein der Unzulänglichkeit nicht heraus. Er kann sich ... wohl nur dadurch aufrecht erhalten, daß er jenes Vorbeigehen an der Wahrheit des Lebens auch gegen sich selber übt. Dann aber verfällt er der persönlichen Unwahrhaftigkeit, welche sich als Pose der Vollkommenheit nach innen und nach außen manifestiert."[88] Beim Zögling sind die Folgen dieselben, wenn er nicht jenen Ausweg findet, den der Erzieher, aus Berufsgründen sozusagen, nicht beschreiten kann, den Ausweg der revolutionären Opposition gegen die ganze Moral und ihre Vertreter, „vielleicht bemäntelt durch irgendeine relativistische Theorie oder einen pervertierten Idealismus der ‚Freiheit' "[89]. Das Entscheidende aber ist, daß alle idealistische Pädagogik die pädagogische Situation, „das ist die Situation des offenen und wahrhaftigen Verkehrs der Vertreter zweier Generationen"[90], grundsätzlich zerstört. „Die idealistische Pädagogik ist wesentlich schuld daran, wenn im Bewußtsein vieler ‚pädagogisch' ungefähr soviel heißt wie ‚nicht ganz wahrhaftig'. Sie ist, darüber hinaus, schuld daran, daß die pädagogische Sinnfrage so oft entweder mit Achselzucken umgangen wird oder dann, wo sie gestellt wird, auf soviel theoretisch und praktisch relativistische Ablehnung stößt"[91].

„Mit alledem aber ist nicht gesagt, daß nicht ‚unter der Herrschaft' idealistischer Pädagogik gute und heroische Erzieherarbeit geleistet werden könne oder geleistet worden sei. Es gibt zum Glück immer wieder Erzieher, welche im entscheidenden Moment ihre Theorien ‚vergessen', und alle wirklich guten Erzieher stehen durch ihre pädagogische Persönlichkeit ganz sicher jenseits idealistischer Pädagogik, selbst wenn sie ‚daran glauben' sollten."[92] — Von der positiven Bedeutung, die der Idealismus trotz allem, was über ihn gesagt werden mußte, doch auch besitzt, wird noch die Rede sein.

Nach diesem Aufweis der Untauglichkeit der spekulativ-idealistischen Lösungsversuche stellt und beantwortet H. im dritten Abschnitt die Frage, ob die Sinnfrage damit erledigt sei. — Der Zusammenbruch der spekulativen Philosophie hat uns gezeigt, daß der Sinn der Existenz ihr nicht immanent, daß er nicht von uns schaubar, für uns sichtbar ist. Diese Einsicht enthält aber zugleich eine sehr positive Entscheidung: „der Sinn ist ‚transzendent', und er ist ‚Geheimnis' "[93]. Wäre dies beides uns nicht „mit der ursprünglichen Gewißheit des gelebten Lebens"[94] gewiß, so könnte die Sinnfrage nur als Spielerei, nie und nimmer aber als Kampf des Glaubens gegen den Zweifel entstehen. „Somit ist die ‚kritische Feststellung' gegenüber der Spekulation gar nicht erst ein Ergebnis kritischer Arbeit, sondern einfach der Ausdruck der Fortdauer der Frage-Situation selbst, welche sich durch keine Spekulation umbringen läßt."[95] Die Kritik hat nur zum Bewußtsein gebracht, daß „Sinnglaube ist, und zwar gerade so praktisch, existenziell, wie die Problematik des Lebens selbst und die Einsicht in sie"[96]. „Im Glauben leben wir Sinn, so wie wir im praktischen ‚Zweifel', d. h. in der Zweideutigkeit unserer Haltung, Sinnlosigkeit leben ... Der Glaube ist die eingeborene

Kühnheit unseres Lebens, kraft der wir in allem ‚Unsinn' den Sinn zwar nicht ‚sehen', wohl aber praktisch leben, erleben. Der Glaube ist das vom problematischen Leben nicht zu trennende Trotzdem."[97]

„Der positive Gewinn der Kritik ist die Bewußtheit dessen, was wir sind, in unserer Immanenz und unserer Transzendenz."[98] Kritische Philosophie bedeutet nichts anderes als „Neubeginn des Philosophierens auf dem Grunde der Treue gegen uns selbst, im Angesichte unserer Wahrheit"[99]. H. beschränkt sich im folgenden auf wenige Bemerkungen, die notwendig sind, um den Geist der dieser Philosophie entsprechenden Pädagogik zu erläutern. — Am Anfang kritischer Philosophie steht das Bekenntnis zum Geheimnis der Wirklichkeit in Hinsicht auf ihren Sinn, zugleich aber das Bekenntnis zu ihrem Sinn. Als Ontologie erwächst ihr die Aufgabe, „die Existenz gerade in ihrer Sinndunkelheit, also in ihrer quasi refraktären Bezogenheit auf den Sinn, den sie ‚weiß' und den sie doch ‚ablehnt', zu verstehen. Sie wird so zur Philosophie der immanent-transzendenten Existenz in der moralischen, ästhetischen, religiösen Auswirkung dieser letzten zwiespältigen Sinnbezogenheit. Die Sinnfrage lautet hier: wie steht die Wirklichkeit zu ihrem Sinn? Oder, was dasselbe heißt: was bedeutet (immer unter dem Gesichtspunkt des Sinnes) überhaupt Wirklichkeit, Dasein, Existenz?"[100]

Am Anfang der Ethik steht die Einsicht, daß die Existenz zwar ihre Bedeutung, gleich Eindeutigkeit, gleich Unfraglichkeit hat, daß diese aber jederzeit von ihr selbst praktisch bestritten und darum auch praktisches Geheimnis ist. Das Leben kann also nur in der Weise auf den Sinn bezogen und gerichtet sein, daß es zu seinem Sinn als geheimem Sinn steht. Da nur der Glaube weiß, „daß die immanente Sinnwidrigkeit des Daseins selber sinnvoll, sinngemäß ist"[101], kann Ethik nie etwas anderes als Ethik des Glaubens sein, d. h. „Anweisung zu einer Lebensführung, in welcher der Sinnglaube trotz allen Anfechtungen des praktischen Zweifels festgehalten wird und in dieser Weise sieghaft bleibt"[102]. Alle ethisch gewendete Philosophie ist ständiger Aufruf zum Kampf des Glaubens gegen den Zweifel und „Herzstärkung des Menschen in ihm"[103]. Sie will den Menschen zur eigentlichen Lebenskunst fähig machen: zum Glauben, den er hat, jederzeit auch zu stehen. Als realistische Ethik kann sie das, „weil sie sich an die Wahrheit des Menschen hält, ihn auf sie hinweist und nichts von ihm verlangt, was er nicht als Möglichkeit in sich hätte, — sondern genau das, was er selbst im tiefsten Grunde will und wozu ihm nur gelegentlich der Mut fehlt"[104]. — Ethik ist nicht nur Darstellung sinnhaften Lebens, sondern zugleich „Therapie der Glaubenskrankheiten"[105]. Sie hat ihrem Wesen nach pädagogische Bedeutung. Eine besondere Pädagogik gibt es höchstens im Sinne des Zuschnittes der Ethik auf die junge, werdende Persönlichkeit.

Vom Geist dieser Pädagogik ist im vierten Abschnitt noch die Rede. „Ihr letztes Ziel wird sein, den Zögling zu befähigen, daß er positiv zu seinem Leben mit seiner besondern Art, d. h. seiner besondern Proble-

matik steht; positiv, das will sagen: standhaft sinngläubig, um das Letzte des Lebens, seinen fraglosen Sinn wissend, aber ebenso wahrhaftig in der Anerkennung seines Geheimnisses. Der erzogene Mensch weiß, und ist imstande daran festzuhalten, daß die Existenz, auch s e i n e Existenz, a u s d e m G r u n d e sinnvoll i s t, wie immer sie sei. Er weiß, daß der Mensch, wie immer er sei, in letzter Instanz g u t ist, — wenn gut heißt: sinngemäß, begründet, von unfraglicher Bedeutung."[106] — Mit diesem ‚Wissen' um die „ewige Bestimmung"[107] ist notwendig der Respekt vor a l l e r Realität verbunden. Für den Erzogenen sind alle Menschen ‚Brüder der Bestimmung'. Diese Einstellung hindert ihn nicht, Auseinandersetzungen mit ihnen, auch wo sie eigentliche Kämpfe bedeuten, „mit hellem Realismus und frischem Lebensmut"[108] auf sich zu nehmen und durchzuführen; aber er wird es stets im Sinn und Geist jener Toleranz tun, die um die Bedeutung des Gegners und der Kampfsituation weiß.

Hier ist nun auch die Stelle, wo der Idealismus, i n n e r h a l b des sinngläubigen Realismus, sein Recht gewinnt. „Wenn das problematische Leben ewig sinnvoll ist, so ist es uns ewig bestimmt, den Kampf um die Vollkommenheit zu führen ... Wir s i n d nun einmal alle Idealisten, kraft unsrer problematischen Konstitution, also kraft geheimen Sinnes; also sollen wir dazu stehen."[109] Nichts was am Idealismus groß und gut ist, geht verloren. Was verschwindet, ist nur die anmaßende Rechthaberei, der eitle Wahn, der Sinn des Kampfes bestehe darin, einmal ‚fertig' zu werden. „Der erzogene Mensch ist mit dem Feuer des wahren Idealisten der wahre Realist, er ist Idealist mit der Wahrhaftigkeit des Realismus. Und dies ist der gute Idealismus, im Gegensatz zum schlechten, dem spekulativ-moralistischen."[110]

Wo ein Erzieher in diesem Geiste wirkt, will er dem Zögling helfen „zu der Kunst, sein ganz sicher unvollkommenes Leben mit wahrer Würde, d. h. tapfer und ehrfürchtig, im Vertrauen auf den geheimen Sinn zu führen, als ein fröhlicher Kämpfer in seiner Art. Man könnte auch sagen: dem Zögling helfen zu der Fähigkeit, in seiner endlichen Relativität seine Ewigkeit zu leben"[111]. Diese Aufgabe ist nicht leicht. Denn es ist für keinen Menschen leicht, in innerer und äußerer Not noch den Glauben festzuhalten, und in allen Kämpfen jenen höhern ‚Humor' zu behalten, der aus dem Wissen um den Sinn sozusagen lächelnd, wenn auch im Schmerze lächelnd, die eigene und fremde Not und Schuld überlegen zu würdigen imstande ist. Aber sie i s t unsere Aufgabe, wenn wir Erzieher sein wollen."[112] — Da ein e r t r ä g l i c h e s Maß von inneren und äußeren Lebensschwierigkeiten weithin Bedingung dafür ist, „daß ein Mensch den Kopf erheben, zum durchhaltenden Sinnglauben fähig und also erziehbar werden kann"[113], schließt sie die Pflicht zur F ü r s o r g e ein.

Wie schwer realistische Erziehung auch sein mag, sie hat vor allem schlechten Idealismus den ungeheuren Vorteil, prinzipiell wahrhaftig zu sein. Diese Wahrhaftigkeit ist der Hauptgrund dafür, daß kein Mensch w i r k l i c h pädagogischer Gesinnung zu widerstehen vermag. „Jeder

spürt, daß er hier zu seiner eigentlichen Bedeutung aufgerufen wird, zugleich zu seiner Gesundheit, wenn Gesundheit heißt: Uebereinstimmung mit sich selbst. Erzieher und Zögling können so wirklich zusammenarbeiten, — und dies ist eben die ‚pädagogische Situation', in welcher beide zu ihrer vollen Menschlichkeit stehen und stehen dürfen."[114]

So weit die Ausführungen H's. Wir haben diesen höchst eindrücklichen und einprägsamen Formulierungen nur wenig beizufügen. Durch den Aufsatz „Idealistische und realistische Pädagogik" (1931) ist die Auffassung der Erziehung, wie sie der religiös-philosophischen Ueberzeugung dieser Jahre entspricht, von Grund auf entwickelt und damit auch die Wandlung der pädagogischen Gesinnung, die wir, gestützt auf die Ergebnisse des ersten Kapitels des dritten Teils, bereits an Hand der „Lebensfragen" (1928) und der dritten Auflage von „Wege und Irrwege" (1931) aufgezeigt haben, in vollem Umfang bestätigt. — Zu einer Bemerkung Anlaß gibt nur noch der Umstand, daß H. auch hier, ganz ähnlich wie in gewissen Abschnitten des „Guten", in systematischer Darstellung den Weg beschreibt und kritisiert, den er selbst gegangen ist. In aller Kürze sei noch gezeigt, wie weit die Kritik auf die einzelnen Etappen seiner eigenen Entwicklung zutrifft.

Idealistische Pädagogik vertreten hat H. solange und in dem Maße, als die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung dominierte.[1]) — Ihre schärfste Ausprägung gefunden hat sie in der ersten Fassung des „Ziel der Erziehung" (1917), wo H., wie wir wissen, die Bestimmung des Menschen, ohne die Möglichkeitsfrage zu erörtern, in der Realisierung der von Gott ihm zugedachten, infolge der Unvollkommenheit alles Wirklichen aber in den meisten Fällen unerfüllbaren, besten Möglichkeit sieht. — Dieselbe Zielsetzung findet sich wieder in den beiden

---

[1]) Bezugnehmend auf die Ausführungen über das Zustandekommen einer ‚spekulativen Ethik' ist hier der Hinweis am Platze, daß die von 1910—25 vertretene Philosophie nicht so sehr spekulativ (im Sinn des Glaubens, daß das Dasein seinem Wesen nach schon eindeutig und also sinnhaft ist) als idealistisch (im Sinn der Betonung der Notwendigkeit sinnhafter Gestaltung) ist. Die ihr entsprechende Ethik ist also nicht Ausdruck dafür, daß eine vorhandene Spekulation ihrer eigenen Theorie nicht ganz traute, sondern Ausdruck der Tatsache, daß die Einsicht in den wirklich problematischen Charakter des Lebens die idealistische Sehnsucht und Ungeduld nicht ganz zu überwinden vermag.

ersten Auflagen von „Wege und Irrwege" (1918/20). Ein Unterschied ist nur dadurch gegeben, daß hier die Frage, ob es dem Menschen möglich sei, seine Bestimmung zu erfüllen, wenn auch grundsätzlich positiv beantwortet, faktisch doch in einer Art und Weise eingeschränkt wird, welche die wachsende realistische Ernüchterung deutlich genug dokumentiert. — Eine weitere Etappe in dieser Richtnug stellt die zweite Auflage des „Ziel der Erziehung" (1925) dar. Sie bringt zwar die Ermäßigung der Bestimmung auf das wirklich im Menschen angelegte geistige Maximum, bleibt aber insofern immer noch idealistisch, als die Realisation dieses Maximums im Namen der „ ‚metaphysischen Weltverbesserung' "[115] gefordert wird. — Den radikalen Durchbruch des Realismus bringen dann erst die philosophischen Schriften der zweiten Gruppe.

Abschließend ist daran zu erinnern, daß in diesem Rückblick lediglich die Etappen der theoretischen Besinnung, und nur so weit sie sich an Hand der pädagogischen Schriften nachweisen lassen, gekennzeichnet sind. Die erzieherische Praxis H's in diesen Jahren zu würdigen, liegt außerhalb des Rahmens unserer Arbeit. Sicher müßte Leitgedanke einer solchen Würdigung jene Erkenntnis sein, daß auch ‚unter der Herrschaft' idealistischer Pädagogik gute und heroische Erzieherarbeit geleistet werden kann und geleistet worden ist, und dies darum, weil alle wirklich guten Erzieher im entscheidenden Moment ihre Theorie ‚vergessen' und also auch jenseits aller idealistischen Pädagogik stehen, „selbst wenn sie ‚daran glauben' sollten".

Im zweiten Hauptabschnitt haben wir uns noch, wie erwähnt, mit den übrigen unter den pädagogischen oder doch pädagogisch orientierten Schriften aus diesen Jahren zu befassen.

Zunächst ein paar Worte über die stattliche Reihe von Aufsätzen, die von 1925—1932 im „Schweizer-Spiegel" erschienen sind. Ein Blick auf das Verzeichnis der Schriften zeigt uns, daß H. hier Fragen aus seinem ganzen Arbeitsgebiet erörtert. Da die Ergebnisse der Untersuchungen, sofern sie die Philosophie betreffen, uns bekannt, sofern sie sich auf Psychologie und Pädagogik beziehen, bereits im früheren Zusammenhang skizziert

oder doch vorbereitet worden sind, beschränken wir uns darauf, die wichtigsten Ergänzungen hinsichtlich der beiden letzteren anzuführen.

Die erste Bemerkung knüpft an den Aufsatz „Motive der Berufswahl" (1928) an. H. erörtert hier die Frage, wie eine ihrer Verantwortung bewußte Berufsberatung sich zu gestalten hat und kommt dabei auch auf die Psychotechnik zu sprechen. Er unterschätzt den Wert der Anhaltspunkte, die eine technische Eignungs- oder Begabungsprüfung zu bieten vermag, keineswegs, weist aber auch darauf hin, daß ein solches Verfahren niemals ausreichen kann. Die Anmaßung mancher Ratgeber, in zwei bis drei Stunden die Untersuchung eines ihnen völlig unbekannten Klienten durchzuführen, wird mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen. Eine richtige Berufsberatung setzt in erster Linie ein e i n g e h e n d e s Studium des ganzen Charakters und damit auch der herrschenden Motive voraus; auf dieser Grundlage erst kann dann auch eine psychotechnische Prüfung von Nutzen sein.

Eine zweite Ergänzung ist mit Bezug auf den Aufsatz „Lebensreife" (1928) am Platze. Bis jetzt diente der Begriff Lebensreife zur Bezeichnung des erwachsenen Alters. Hier nun versteht H. ihn nicht mehr in diesem „rein physiologischen oder vitalen Sinne"[116], sondern psychologisch, im Sinne der Fähigkeit, das Leben zu meistern. Lebensreif ist nun jeder Mensch, gleichgültig welchen Alters er sei, insofern seine bisherige Entwicklung zur maximal geistigen Reife ohne dauernde Entgleisung verlaufen ist. Wie sehr diese psychologische Auffassung des Begriffs zu Recht besteht, wird einem erst dann recht deutlich, wenn man in Gedanken seelisch gesunde, grad gewachsene Kinder neben Erwachsene stellt, die durch ihr gesamtes Gehaben verraten, daß sie mit sich selbst nicht im reinen sind. — Den Ueberblick über die wichtigsten Perioden des menschlichen Lebens, den der Aufsatz enthält, haben wir bereits an Hand der früheren Schriften gewonnen. Darauf hinzuweisen ist einzig noch, daß die Aussagen über die erste Kindheit nicht weniger vorsichtig formuliert sind als diejenigen in der Charakterologie (1925): Wenn H. nun auch feststellt, daß der Keim oder die Fähigkeit der zu Beginn der ersten Erregungszeit einsetzenden Selbstbeurteilung wohl als von Anfang an vorhanden gewesen vorausgesetzt werden muß, so bleibt es doch dabei, daß über die seelische Struktur des Menschen in den ersten zwei bis drei Lebensjahren nur Vermutungen möglich sind.

Der dritte und letzte Hinweis bezieht sich auf die sechs ersten 1925/26 erschienenen Aufsätze, die H. 1928, um sechs weitere ergänzt, unter dem Titel „Ueber die Ehe" veröffentlicht hat. Faßt man Erziehung im weiteren Sinn des Wortes, so handelt es sich auch hier um eine pädagogische Schrift. Die erzieherische Absicht ist unverkennbar. H. betont ausdrücklich, er wolle denen, die Probleme haben, durch „die Besinnung auf die grundsätzliche Beschaffenheit d e s Eheproblems"[117] die allgemeine Rich-

tung zeigen, in der sich seine Bemeisterung zu bewegen hat. Wir müssen uns mit diesem Hinweis begnügen.

An zweiter Stelle nötigt uns die Abhandlung „Ethik, Pädagogik und Psychoanalyse" (1927), die sich im Prinzhornschen Sammelband „Auswirkung der Psychoanalyse in den Wissenschaften" findet, uns noch einmal mit der Stellung H's zur Psychoanalyse zu befassen. Diese umfassendste aller Auseinandersetzungen, die nicht nur den Aufsatz „Psychoanalyse und Erziehung" (1914), sondern auch die im vierten Kapitel des zweiten Teils enthaltene Zusammenstellung bis zum Jahre 1921 aufs beste ergänzt, gibt uns ein sozusagen abschließendes Gesamtbild.

Unter Verzicht auf wissenschaftshistorische und einzelkritische Ausführungen stellt und beantwortet H. in diesem Aufsatz die Frage, „was Psa. für die Ethik und die mit ihr unlösbar zusammenhängende Pädagogik bedeuten könne"[118]. Er befaßt sich lediglich mit den Möglichkeiten ethisch-pädagogischer Auswirkung der Psa., geht also weder auf ihre tatsächlich vorkommenden Einstrahlungen in jene Gebiete noch auf ethisch-pädagogische Gestaltungsversuche der Psychoanalytiker ein. Der Aufsatz ist in drei Abschnitte gegliedert, die überschrieben sind: 1. „Was ist Ethik"? 2. „Offizielle Psychoanalyse und Ethik", 3. „Das inoffizielle Verhältnis der Psychoanalyse zur Ethik".

Da die Wesensbestimmung der Ethik, wie sie im ersten Abschnitt erfolgt, einen Abriß des Gedankenganges im „Guten" darstellt, genügt es, daran zu erinnern, daß die Ethik in allen ihren Formen „Theorie des richtigen Lebens"[119] ist und daß innerhalb der nicht-relativistischen und nicht-skeptizistischen Lösungsversuche zwei Hauptgruppen: die radikalistische Ethik (als Rigorismus und als Subjektivismus) und die Einheits- oder Glücksethik (als Kompromißethik und als religiöse Ethik), zu unterscheiden sind.

Bevor H. im zweiten Abschnitt das Verhältnis der offiziellen Psa. zur Ethik überhaupt bestimmt, zeigt er, was er unter offizieller Psa. versteht. Er glaubt ihr am ehesten gerecht zu werden, indem er die mehr oder weniger heterogenen Elemente, die sie in sich vereinigt, untereinander in historischen und damit in gewissem Sinne auch in psychologischen Zusammenhang bringt. — Die Psa. ist ursprünglich ein therapeutisches Verfahren, eine Methode zur Behandlung gewisser psychischer und psycho-physischer Störungen. Von andern Verfahren unterscheidet sie sich nicht durch das Ziel: die Gesundheit des Patienten, wohl aber durch ihre, hier als bekannt vorausgesetzten, methodischen Vorziele. — Auf gewissen noch unverarbeiteten Intuitionen basierend, ist sie zweitens, im Interesse der auszugestaltenden Therapie und sodann infolge der fortschreitenden

therapeutischen Erfahrung selbst, mit Notwendigkeit zu einer besondern psychologischen Forschungsmethode geworden, deren Ziel, ganz abgesehen von aller praktischen Verwendbarkeit, die Wahrheit ist. — Die Psa. hat drittens, wiederum mit innerer Konsequenz, eine Theorie entwickelt, „eine mehr oder weniger geschlossene psychologische Gesamtanschauung, in welcher Forschungsresultate und Prinzipien festgelegt und systematisch verbunden sind"[120]. — Diese drei Elemente machen die ‚offizielle Psychoanalyse' aus.

Im folgenden fragt nun H. nach ihrer möglichen Bedeutung für die Ethik. — Psa. als therapeutische Methode lehrt einen Weg zur Gesundheit des Patienten. Mit dieser Wertentscheidung scheint eine ethische Bedeutung ohne weiteres gegeben zu sein. Dem ist aber nicht so; denn die Anerkennung des Gesundheitswertes setzt keine bestimmte Antwort auf die ethische Grundfrage voraus. Sie kann in jeder Ethik vorkommen; es fragt sich nur, in welchem Sinn. „Ohne Angabe dieses Sinnes ist die Setzung ethisch unbestimmt und darum auch ethisch bedeutungslos."[121] Die in ihrer Zielsetzung unbestimmte psychoanalytische Methode bedarf daher ihrerseits erst der Sinngebung durch eine so oder so gerichtete Ethik, um ethisch bedeutungsvoll zu sein. Dieser Satz gilt nicht nur für die Zielsetzung, sondern für die Methode als ganze: die Art der Menschenbehandlung hat keinen ethischen Eigenwert. Sie kann nur als zweckmäßig oder unzweckmäßig in Ansehung des Zieles beurteilt werden; mit diesem ist sie ethisch bestimmt oder unbestimmt. — „Es mag sein, daß jeder Psa.-ker für sich eine ethische Weltauffassung hat und daß für ihn deshalb die Gesundheit des Patienten ein ethisch bestimmter Wert ist."[122] In der ‚offiziellen' Gestalt der Psa. jedoch weist nichts darauf hin, „daß sie in ethisch bestimmtem Sinn aufgefaßt und angewendet werden müsse, und die Erfahrung zeigt denn auch, daß nicht alle, die sie anwenden, sie unter dem gleichen ethischen Gesichtspunkt anwenden"[123].

Die ethische Irrelevanz der ‚offiziellen' Psa. wird noch deutlicher, wenn man sie als Methode psychologischer Forschung oder als aus dieser hervorgegangene Theorie nimmt. Die Setzung des Wahrheitswertes, die sie nach dieser Seite involviert, stellt nicht eine bestimmte ethische Stellungnahme dar, sondern kann in jeder Ethik Platz haben. Nirgends schreibt die ‚offizielle' Psa. vor, unter welchem Gesichtspunkt Wahrheit ein Wert sei; „liest jemand eine ethische Bedeutsamkeit aus ihr heraus, so hat er sie zuvor hineingetragen"[124].

Nicht so klar wie das Verhältnis zwischen ethischer Prinzipienlehre und psychoanalytischer Forschung scheint das Verhältnis zwischen dieser und der ethischen Technik, der „Methodik der Wirklichkeitsbearbeitung unter ethischem Gesichtspunkt"[125], zu liegen. Wer von ethisch-technischer Bedeutsamkeit der Psa. spricht, will entweder sagen, daß die Ergebnisse ihrer Forschung wertvolle Fingerzeige für die ethisch orientierte Menschenbehandlung liefern oder daß sie zu einer in Ansehung des Zieles un-

zweckmäßigen und verwirrenden Praxis führen. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß diese Urteile „zwar der technischen, aber durchaus nicht der ethischen Bedeutsamkeit der Psa. gelten"[126]. Ganz gleichgültig, ob die Psa. ein brauchbares oder unbrauchbares Hilfsmittel der Technik darstelle: sie kann in den Dienst jedes beliebigen Zieles gestellt werden und ist daher ethisch vollkommen unbestimmt und bedeutungslos. — Die Frage der technischen Brauchbarkeit der Psa. wird in diesem Zusammenhang nicht entschieden.

Dafür wird die bisherige Betrachtung nun auch auf das Verhältnis von Psa. und Pädagogik ausgedehnt. Die Pädagogik, die in ihrer weitesten Bedeutung, wenigstens sofern man an menschliche Behandlungsobjekte denkt, wohl überhaupt mit ethischer Technik identisch ist, wird vom ethischen Standpunkt her bestimmt, unter dem die Erziehung gewollt und also das Ziel gesetzt ist. Diese Zielsetzung, „das Herz der Pädagogik"[127], wird von der ‚offiziellen' Psa. unter keinen Umständen betroffen. Bedeutungsvoll im guten oder schlechten Sinn kann diese nur für die pädagogische Technik werden[1]).

Im dritten Abschnitt befaßt sich H. mit dem Verhältnis der inoffiziellen Psa. zur Ethik. Versteht er unter der offiziellen Gestalt der Psa. das, „als was sie im Bewußtsein ihrer verantwortlichen Führer gemeint ist und als was sie daher ausgegeben wird"[128], so bezeichnet er als inoffiziell jede Auffassung, in welche bereits ein ethischer Standpunkt hineingetragen wurde, also jede ethisch präokkupierte oder ‚belastete' Psa. Dieser Unterscheidung auf dem Fuße folgt jedoch die Feststellung, daß die Psa. so, „wie sie in ihren maßgebenden Vertretern tatsächlich lebt"[129], in ihrer offiziellen Gestalt nicht restlos aufgeht: „Es klingt wohl überall, wo sie auftritt, ein Unterton von weltanschaulicher Bedeutung mit, und dieser Ton ist es im wesentlichen, welcher die Psa. zu einer kulturellen Angelegenheit macht, bei ihren Freunden wie bei ihren Gegnern"[130]. Da diese inoffizielle ethische Parteinahme nirgends klar und bestimmt herausgestellt und verkündet wird und überdies auch nicht durch die ganze Breite der psychoanalytischen Bewegung ganz dieselbe ist, kann der Versuch, diese Parteinahme beim Namen zu nennen, nur mit Vorbehalten unternommen werden.

Am deutlichsten schimmert durch die Fugen der offiziellen Psa. wohl der relativistische Standpunkt, „die Leugnung der ethischen Problematik als einer quasi ernsthaften, objektiv bedeutsamen Angelegenheit"[131]. Wohl wird die Problematik gesehen, „sogar schärfer vielleicht als es sonst in der neueren Psychologie der Fall war"[132]; aber die Lösung der problematischen Situation hat keine objektive, normative, ewige Bedeutung,

---

[1])Die Ergebnisse dieser Untersuchung decken sich mit denjenigen des Aufsatzes „Psychoanalyse und Erziehung" (1914). Während H. sich 1914 der Frage nach der Bedeutung der empirisch-wissenschaftlichen Psa. für die pädagogische Technik zuwendet, faßt er nun hier die dort schon angedeuteten weltanschaulichen Hintergründe der Psa. näher ins Auge.

sondern bleibt eine rein subjektive Angelegenheit. „Der Gedanke eines Wertes-an-sich, als einer objektiven Verpflichtung, wird verworfen."[133] — Auch vom Subjektivismus finden sich in der lebendigen Psa. deutliche Spuren. Anerkennt der Relativist die Subjektivität als das einzig Tatsächliche, so bezeichnet sie der Subjektivist als das einzig Richtige. Eher subjektivistisch als relativistisch ist das Bestreben der Psa., die aller Triebhaftigkeit in uns prinzipiell gegenüberstehende Instanz „ontogenetisch oder phylogenetisch auf die Triebhaftigkeit zurückzuführen"[134]. Der Subjektivist hat in der Tat alles Interesse daran, nachzuweisen, „daß jener andere Faktor zwar ‚da sei' (dies kann ja nicht geleugnet werden), aber so, daß er ‚im Grunde' kein anderer Faktor sei, d. h. nicht eine von der Triebhaftigkeit prinzipiell verschiedene oder gar ihr entgegengesetzte Größe"[135]. Dieser Nachweis wird in der Psa. zu erbringen versucht, „wenn auch gerade die Begriffe der Zensur und der Sublimierung merken lassen, daß da nicht alles stimmt oder erledigt scheint"[136]. — In der Psa. ist ferner ein relativistisch-eudämonistisches Streben nach subjektivem Glück, sei es in mehr individualistischer oder mehr sozialistischer Färbung, nachzuweisen. Es wird ein Kompromiß der Ansprüche gesucht, der, alles in allem, ein Maximum von individuellem und sozialem Wohlbefinden garantiert.

Nach diesem Versuch einer Charakteristik der inoffiziellen Seite der Psa., ergibt sich ihr Verhältnis zur Ethik ohne weiteres. Eine ethische Stellungnahme ist in der Psa. „zwar wohl überall vorhanden"[137]; aber sie ist nicht so eindeutig, daß man von einer ‚psychoanalytischen Ethik' sprechen könnte. Die Psa. schafft also keine Ethik; sie schließt sich einem vorhandenen Standpunkt an, „nämlich dem uralten relativistischen Subjektivismus"[138]. Einen Einfluß auf die Gestaltungen zukünftiger Ethik kann sie daher auch in ihrer inoffiziellen Gestalt nicht haben. Was sie vermag ist höchstens, unentschiedene Gemüter für ihren ethischen Standpunkt zu gewinnen. — Dasselbe gilt auch mit Bezug auf die Pädagogik.

Damit sind die Hauptgedanken der Abhandlung „Ethik, Pädagogik und Psychoanalyse" (1927) in knappster Form wiedergegeben. Unsere Aufgabe besteht nun darin, die neuesten Ergebnisse mit denjenigen der Zusammenfassung zu Beginn des vierten Kapitels des zweiten Teils in Beziehung zu setzen. — Gleich zu Beginn ist auf einen wesentlichen Unterschied hinzuweisen. Während H. in den früheren Schriften fast durchwegs nur die empirisch-wissenschaftliche Bedeutung der Psa. erforscht, wendet er im neuen Aufsatz sein Hauptinteresse ihren weltanschaulichen Hintergründen zu. Infolgedessen beschränkt sich die Vergleichsmöglichkeit auf wenige Punkte.

In erster Linie ist auf die scharfe Trennung von psycholo-

gischer Theorie und jeder ihr möglicherweise zugrunde liegenden Weltanschauung aufmerksam zu machen, die sich in sämtlichen Schriften findet, in denen H. ausführlicher auf die Psa. zu sprechen kommt. Während in den beiden Aufsätzen „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913) und „Psychoanalyse und Erziehung" (1914) der Ausdruck Psa. nur für die empirisch-wissenschaftliche Theorie gebraucht wird, dient er sowohl in der Vorrede von „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" (1921) als auch in der neuen Abhandlung (1927) zur Bezeichnung der psychologischen und philosophischen Grundauffassung ihrer Vertreter. Dieser Tatsache trägt 1927 die Unterscheidung von offizieller und inoffizieller Psa. Rechnung. — Daß die offizielle Psa. nirgends in ihrer Reinheit anzutreffen ist, geht nicht nur aus den letzten, sondern auch schon aus den früheren Ausführungen mit aller Deutlichkeit hervor. Ein relativer Unterschied besteht immerhin: die früheren Ergebnisse sind nicht so scharf und allgemeingültig formuliert wie diejenigen der neuen Besinnung. So lassen sich 1927 z. B. nicht mehr bloß „mindestens manche" unter den Psychoanalytikern (1913), sondern a l l e die bedauerliche Entgleisung zu Schulden kommen, die psychoanalytische Theorie als Fahne im Kulturkampf auszuhängen, und es muß nicht mehr bloß von gelegentlichen (1914), sondern von durchgehenden Versuchen gesprochen werden, den weltanschaulichen Standpunkt mit Hilfe wissenschaftlicher Theorien zu stützen und zu rechtfertigen.

Auf die nirgends klar ausgesprochene philosophische Ueberzeugung, die jeder inoffiziellen, d. h. genau genommen jeder faktisch vertretenen Psa. zu Grunde liegt, geht H. zum ersten Mal in „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" näher ein. Im Vorwort begnügt er sich damit, auf die grundlegenden Differenzen hinzuweisen, die ihn vom philosophischen Standpunkt der psychoanalytischen Schule trennen. Im Text dagegen führt er an einer Stelle aus, „eine libertinistisch und eudämonistisch gerichtete ‚Psychoanalyse' "[139] [1]) scheine ihm gelegentlich dahin zu neigen, die Kinder um der inneren Ruhe und äußeren Hem-

[1]) Das Wort steht in Anführungszeichen, weil damit die inoffizielle Psa. gemeint ist.

mungslosigkeit willen zur ‚Gewissenlosigkeit' und ‚Moralfreiheit' erziehen zu wollen, eine Absicht, die der Leugnung eines den Trieben prinzipiell entgegengesetzten Faktors zweifellos entspricht. — Diese Andeutungen gewinnen in der Abhandlung „Ethik, Pädagogik und Psychoanalyse" (1927) bestimmtere Gestalt. H. weist hier zwar wiederholt darauf hin, daß der philosophische Standpunkt dieser Schule weder scharf gefaßt und begründet noch eindeutig zu fassen sei, zeigt dann aber doch relativistisch-subjektivistisch-eudämonistische Tendenzen auf und kommt zum Schluß, daß die gesamte Psa. auf dem Boden des uralten relativistischen Subjektivismus steht. Damit ist allerdings noch nichts über die psychoanalytische Praxis gesagt. H. nimmt 1927 zu ihr nicht Stellung. Wir wissen von früher her, daß er psychoanalytische Theorie und Praxis wohl auseinanderhält, fällt er doch in „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" im gleichen Abschnitt zugleich sein schärfstes Urteil über die erstere und sein positivstes über die letztere, sofern sie, aller Theorie zum Trotz, die rechten Mittel und Wege findet.

Mit der Abhandlung von 1927 ist die Auseinandersetzung H's mit der Psa. nicht etwa zu Ende. Sie geht weiter und wird nicht nur schärfer, sondern, der weiteren Entwicklung H's entsprechend, auch umfassender. Dies soll abschließend noch mit Hilfe von zwei Zitaten deutlich gemacht werden.

Zunächst zitieren wir die einleitenden Sätze des Aufsatzes „Zur Psychologie des ästhetischen Lebens" (1928). „Man kann die Vereinfachung auch in der Psychologie übertreiben — heißt es hier —, sodann wird die Theorie unwahr. Dies ist z. B. der Fall der Psychoanalyse, mit ihrer allzu simplen Erklärung der Lebensvorgänge. Sie wird nicht dem moralischen noch dem religiösen, am wenigsten vielleicht dem ästhetischen Leben gerecht. — Wenn man von gewissen weltanschaulichen Idiosynkrasien absieht — deren Wirklichkeit für die Gestaltung der psychoanalytischen Theorie im übrigen nicht gering eingeschätzt werden soll — so liegt der Hauptfehler wohl in der wie selbstverständlich angenommenen Voraussetzung, daß die Gesamtheit des menschlichen Verhaltens aus bewußt oder unbewußt z w e c k s e t z e n d e n Interessen (Trieben, Tendenzen) stamme.

Das ist richtig philisterhaft gedacht, im Grunde moralistisch; auch Moralgegner können Moralisten sein (Nietzsche)."[140] Weltanschauliche Idiosynkrasien, philisterhaftes Denken, (angesichts der Verkennung der Eigenart des ästhetischen Lebens) Moralismus: das ist deutlich genug.

Das zweite Zitat stammt aus dem Aufsatz „Himmlische und irdische Liebe" (1929), in dem H. das, was Plato „in seinem unvergänglich schönen ‚Gastmahl' "[141] den Sokrates über die Erotik sagen läßt, mit dem vergleicht, was in der Masse der neuzeitlichen Literatur darüber zu lesen ist. H. erfaßt in diesem Zusammenhang die Psa. als Ausdruck der Zeit und zeigt zugleich die Mission, die sie zu erfüllen hatte. Er führt aus: „Wir möchten für die fatale Unfeinheit der Beobachtung und des Denkens, die sich in der heute verbreitetsten oder doch lautesten Auffassung des Erotischen und seines Verhältnisses zum geistigen Leben äußern, nicht die Psychoanalyse allein verantwortlich machen. Die Psychoanalyse ist darin selber nur ein Ausdruck der Zeit. Aber sie hatte allerdings, und dies ist gewiß ein Verdienst, am konsequentesten jene Auffassung durchgeführt, und nicht zuletzt darum konnte sie Führerin für eine mächtige Tendenz der Zeit werden. Sie hat in großartiger Vereinfachung die komplexen Triebkräfte des kulturellen Lebens, die in ihrer problematischen Gegensätzlichkeit und vielgestaltigen Verschlingung so schwer faßbar sind, auf einen auch dem anspruchslosen Verständnis zugänglichen Generalnenner gebracht und ist dadurch der Simplizität des durchschnittlichen Geistes entgegengekommen. Ganz davon zu schweigen, daß sie damit zugleich einer verbreiteten geistigen (oder pseudogeistigen) Uebersättigung und einer damit zusammenhängenden Opposition gegen alles ‚Geistige' die Sprache lieh. Wir möchten die Bedeutung dieser Mission nicht gering anschlagen. Sie scheint uns einen notwendigen Gesundungsprozeß einzuleiten. Soll sie dies aber tun, so muß der Prozeß nun weitergehen. Ein Fieber ist zwar für den Heilungsvorgang notwendig; aber es muß auch wieder überwunden werden."[142]

Die verschiedenen Dokumente der Stellungnahme H's zur Psa. überblickend, stellen wir fest, daß die Auseinandersetzung

nicht nur eine intensive, sondern auch eine kritische gewesen ist. H. hat die Forschungen der psychoanalytischen Schule von allem Anfang an mit größtem Interesse verfolgt. Er gesteht, daß er ihr, und namentlich ihrem Begründer Freud, mit die wertvollsten psychologischen Anregungen verdanke. Obschon er 1913 mit der Sexualtheorie noch nicht ‚fertig' ist, ist er sich über seine Gesamteinstellung doch bereits im klaren: er steht auf anderem Boden als Freud und seine Schüler. Im gleichen Maße wie er in den folgenden Jahren seine Auffassung des Menschen ändert und vertieft, ändert und vertieft sich auch seine Kritik an der Psa.; wir brauchen dies nicht mehr im einzelnen zu verfolgen.

Damit haben wir an e i n e m Beispiel gezeigt, wie H. sich mit den bedeutendsten Werken der Fachliteratur auseinandersetzt. Die Etappen dieser Stellungnahme aufzuzeigen lag deshalb so nahe, weil sie sich alle an Hand der Schriften belegen lassen. Unser Ueberblick soll einerseits dartun, wie wichtig es wäre, auch die Beziehungen zur übrigen Fachliteratur herauszustellen, anderseits aber auch darauf hinweisen, wie schwierig es angesichts der Wandlungen H's und angesichts der Tatsache, daß die d i r e k t e Bezugnahme fast ganz fehlt, ist, diese Untersuchungen im einzelnen durchzuführen.

Nach den Aufsätzen im „Schweizerspiegel" und der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse interessiert uns an dritter und letzter Stelle H's Einstellung zu Pestalozzi. Pestalozzi ist neben Rousseau der einzige Pädagoge, mit dem H. sich in seinen Schriften ausführlicher beschäftigt. In den Jahren 1923—32 geschieht dies drei Mal: zunächst in der Einleitung zu einem Bande Pestalozzibriefe (1923), dann in der ungedruckten Gedächtnisrede zum hundertsten Todestag „Begegnung mit Pestalozzi" (1927) und schließlich in einer Gegenüberstellung „Zum Thema Rousseau und Pestalozzi" (1931). Die „geistigen Grundbegriffe"[143], mit denen H. 1923 und 1927 und 31 an Pestalozzi herantritt, dokumentieren noch einmal aufs deutlichste die große Wandlung, die sich in diesen Jahren vollzogen hat. Aus dem Vergleich der drei Schriften geht zugleich hervor, wie H. aus zwei verschiedenen philosophischen Ueberzeugungen heraus ein und dieselbe Persönlichkeit beurteilt. Die Skizze „Zum Thema

Rousseau und Pestalozzi" (1931) gibt uns überdies willkommene Gelegenheit, noch einmal auf den Genfer Pädagogen zu sprechen zu kommen.

In der Einleitung zum Briefband (1923) sucht H. die Persönlichkeit Pestalozzis mit Hilfe der in den psychologischen Hauptwerken, vor allem in der Charakterologie, herausgestellten Gesichtspunkte zu erfassen. Wir erinnern in aller Kürze an jenes „Schema der geistigen Begriffe"[144]. — Ein Mensch ist in erster Linie durch das Verhältnis seiner Geistigkeit zu seiner Subjektivität charakterisiert. Das zweite Merkmal ist „die absolute Stärke der Vitalität oder Lebens-Energie überhaupt"[145]. „Wo außergewöhnliche Reinheit mit außergewöhnlicher Stärke des geistigen Charakters zusammenkommt"[146], spricht man von Genialität. — Geistigkeit und Subjektivität sind nicht nur verschieden stark, sondern auch verschieden g e a r t e t. Wichtiger als die Modifikationen der Subjektivität (die beiden Grundtriebe), sind diejenigen der Geistigkeit. Die grundsätzliche Hingabe an den überwirklichen Anspruch des absoluten Sollens — die F r ö m m i g k e i t — tritt in der Auseinandersetzung mit der Welt auf zwei Arten in Erscheinung: geht sie auf „Vervollkommnung der Realität"[147], so ist sie s i t t l i c h e s Tun, äußert sie sich im bewundernden Schauen der Schönheit der Welt oder im Schaffen symbolkräftiger Objekte, so ist sie ästhetische Schau oder künstlerische Gestaltung. „Dieser Trias des frommen, des sittlichen und des ästhetischen Verhaltens"[148] ordnen sich alle andern Formen der Geistigkeit unter. So ist das Streben nach Wahrheit, nach reiner Erkenntnis, als diejenige „Seite oder Art der s i t t l i c h e n Auseinandersetzung mit der Welt"[149] zu begreifen, welche die Welt so, wie sie i s t, erkennen will.

Mit diesem Schema von geistigen Begriffen tritt H. nun an Pestalozzi heran. Selbstverständlich ist auch er nicht, so wenig wie irgend ein anderer, frei von menschlichen Schwächen aller Art. „Aber man müßte einem Leben wie diesem gegenüber blind sein, sollte man nicht sehen, daß hier, innerhalb des Menschenmöglichen, eine Gestalt vor uns steht, mit der gerade nach Reinheit und Stärke der Geistigkeit nur Wenige zu vergleichen sind. Wir stehen beschämt vor dieser Fähigkeit der Hingabe des eigenen Ich und seiner Sonderinteressen an die Idee selbst, die Idee der reinen geistigen Gemeinschaft, die Idee der harmonisch geeinten Menschheit, in welcher der Einzelne nur noch als Gemeinschaftsglied sich fühlt und seine Interessen vertritt. Pestalozzi hat diese Idee nicht nur von früh an mit seltener Reinheit erfaßt, er hat sie auch durch sein ganzes Leben mit ausserordentlicher Aktivität und mit so wenig Hintergedanken als möglich vertreten. Dadurch ist er Genius, Vorbild der Erhebung über alle Subjektivität, Vorbild reiner und starker Hingabe."[150]

Im folgenden skizziert H. die verschiedenen Ideale Pestalozzis, in denen die Idee konkrete Gestalt angenommen hat, und zeigt, wie er schließlich den ihm angemessenen Beruf findet. Auch als Erzieher unterliegt er oft ge-

nug „den Suggestionen der Umgebung und den Bedingtheiten seiner eigenen Menschlichkeit und Infantilität. Die offenbaren Mißerfolge stammen zu einem guten Teil daher, wie er übrigens selber eingesehen hat. Durch alle Bewußtseinsschwächen hindurch wirkt aber das tief im Gefühl wohnende Ideal selbst, und durch dessen auch dort noch vorhandene Trübungen hindurch wirkt die Idee als solche und die beispiellose Hingabe der Persönlichkeit an sie. Pestalozzi hat weniger durch das gewirkt, was er tat, als durch das, was er war. Solcher Reinheit und solcher Gewalt des Geistes kann niemand widerstehen, nicht das einzelne Kind, das mit ihm in Berührung kommt, und nicht die Zeit, die ihn den ihrigen nennt. Pestalozzi hat in seiner Ungeschicklichkeit sozusagen alles getan, was seine Wirkung und seinen Erfolg hätte zerstören können: Die Kraft seines reinen Geistes dringt trotzdem durch und überstrahlt alle persönliche Bedingtheit, alle Ungeschicklichkeit, Lächerlichkeit und allen äußeren Mißerfolg."[151] Soviel über die Energie und Reinheit des Geistes bei Pestalozzi.

Schwerer ist es, sich über die Art seiner Geistigkeit klar zu werden. H. steht nicht an — trotz allem, was dagegen angeführt wird —, die Religiosität als die stärkste Seite der Geistigkeit Pestalozzis zu bezeichnen: „Wer das Wesen der Religiosität in der Hingabe an den göttlichen Willen, im unbedingten Gehorsam gegenüber den Wegweisungen des Geistes sieht, für den ist Pestalozzis ganzes Leben ein untrüglicher Beweis tiefer und starker Frömmigkeit"[152]. Sie zeigt sich, persönlich, original, genial, wie sie ist, „nicht so sehr in seinen Worten (auch nicht einmal in den Werken, dort, wo er von Frömmigkeit spricht), sondern in seinem Leben, in seiner Auseinandersetzung mit Welt und Schicksal und mit sich selber"[153]. — Fragt man nach der Art „der handelnden Frömmigkeit"[154], die Pestalozzi vorzugsweise charakterisiert, so wird man sich ohne weiteres für die sittliche entscheiden müssen. „In der Tat ist Pestalozzis Leben von Jugend an der vergeistigenden, immer stärker speziell der erzieherisch-vergeistigenden Arbeit an der Wirklichkeit gewidmet"[155]; der Verkehr mit der Welt hat ihm wesentlich die Bedeutung „der vervollkommnenden Umgestaltung"[156]; er will die Idee in der Welt realisieren. Anderseits fehlt ihm aber auch nicht — Werke und Briefe belegen es — die ästhetisch-geistige Liebe zur schönen Wirklichkeit, noch der Antrieb zur ästhetischer Gestaltung. Die Spannweite von Pestalozzis Weltzugewandtheit ist groß genug, um beide Richtungen zu umfassen.

Eine deutliche Beschränktheit seines Charakters tritt erst innerhalb der sittlichen Auseinandersetzung zu Tage. „Pestalozzi ist ganz stark nur in der sittlichen Phantasie, im inneren Gestalten der Ideale; er besitzt daneben eine nicht unbedeutende und jedenfalls weit über dem Durchschnitt stehende Kraft der erkennenden, verstehenden Einsicht; aber er ist schwach, unsicher, ungeschickt in der nach außen tretenden Tat, im technischen Können, in der Geschicklichkeit und Durchsetzungsfähigkeit gegenüber den äußern Widerständen ... Hier, in der Technik, rächen sich denn auch am eindrücklichsten jene Gebundenheiten und Trübungen, denen auch er sich

nicht ganz hat entwinden können."[157] Seine Mängel und Schwächen sind ja bekannt genug.

Abschließend faßt H. das Ergebnis seiner Charakteristik wie folgt zusammen: „Im Empfinden der unbedingten Notwendigkeit, im Erleben der Idee selbst, in der innern Hingabe an den göttlichen Ruf ist Pestalozzi rein und groß; bis in die Tiefen reichen die Trübungen und Bedingtheiten seiner Persönlichkeit kaum. Auch wo er sich handelnd der Wirklichkeit zuwendet, in der sittlichen Auswirkung seiner reinen Frömmigkeit, herrscht noch schier ungebrochen die geistige Kraft, solange die Handlung sich im Innern bewegt, solange sie noch Phantasie und Denken ist. Erst dort, wo sie über den Kreis des innern Handelns hinaustritt, wo der Zusammenstoß mit der äußern Wirklichkeit erfolgt, wo infolgedessen die Widerstände dieser Wirklichkeit eintreten: dort läßt die Kraft nach, und dort vermag dann eben deswegen der unvergeistigte Rest der Persönlichkeit bestimmend, störend, trübend seine Wirksamkeit zu entfalten. — Eins gehört zu Pestalozzis Charakter wie das andre. Was aber seine tiefste Schicht, sein Zentrum, sein Bestimmendes ausmacht, das sind doch nicht die ungebändigten Bedingtheiten, sondern das ist der starke und reine Geist, der durch alle Unzulänglichkeiten hindurch auf uns wirkt und in dem wir dankbar das Ewige verehren."[158]

Diese Einleitung zum Briefband (1923) entwirft zweifellos ein recht eindrückliches, wesentliche Charakterzüge erfassendes Bild der Persönlichkeit Pestalozzis. Wir haben so ausführlich zitiert, weil, ungeachtet der bald nötig werdenden Neuorientierung der „geistigen Grundbegriffe", die meisten der gewonnenen Einsichten ihre Gültigkeit behalten. Von Grund auf revisionsbedürftig wird, wenn wir von den durch die Entdeckung der Eigenart des ästhetischen Lebens bedingten, hier nicht sehr ins Gewicht fallenden Akzentverschiebung absehen, einzig und allein die Charakteristik der Pestalozzischen Lebensauffassung. — 1923 ist Pestalozzi für H. der fortschrittsgläubige Weltverbesserer, der alle seine Mittel und Kräfte unentwegt in den Dienst der von Gott gewollten Realisierung der Idee, der maximalen Vergeistigung der Welt, stellt. Nach der Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung kann die eigentliche Bedeutung Pestalozzis nicht mehr darin liegen, die „normative Frömmigkeit" in seltener Reinheit gelebt und gelehrt zu haben. In der Rede zur Feier des hundertsten Todestages nimmt H. die Gelegenheit wahr, Pestalozzis Werk und Leben nun auch vom neuen philosophischen Standpunkt aus zu würdigen. Da diese Rede ungedruckt ist, begnügen wir uns mit dem Hinweis auf die wichtigsten Ergebnisse.

Voranzustellen ist der Hinweis, daß Pestalozzis Schriften von seinem Leben aus verstanden werden müssen. Was in der Charakteristik von 1923 nur angedeutet ist, wird hier ausdrücklich festgestellt: Pestalozzi ist kein geschickter Theoretiker; seine Ausdrucksweise schwankt, seine Begriffe schillern; er hat nie „den scharfen und erschöpfenden Ausdruck für das gefunden, was er auf dem Grunde seiner Seele meint"[159]. Diese eigent-

liche Meinung in Worte zu fassen, darin besteht denn auch die Aufgabe der Rede.

Die Größe Pestalozzis liegt darin, daß er die wesenhafte Problematik des Lebens in aller Schärfe erkennt und trotzdem die Gewißheit der notwendigen Erlösung vom Bösen und vom Uebel nicht preisgibt. Diese Haltung ist ihm nur möglich dank seiner „echten Religiosität"[160], dank seines unerschütterlichen Glaubens, daß der „mit dem Zwiespalt notwendig gegebene Kampf, als K a m p f u m d a s G u t e, selber gottgewollt und dadurch gut ist"[161]. Für Pestalozzi ist also die wirkliche Natur kein Zerrbild, sondern — in Wahrheit gesehen — die wahre Natur selbst: „was da i s t, gerade das ist göttlich"[162]. Daher kann für ihn das Heil des Menschen nicht in der Aufhebung des Lebenskampfes, sondern nur „im aktiven Ergreifen des Sinnes, den dieser Kampf hat, im Verständnis seiner Notwendigkeit und Güte"[163] liegen. Die gesamte Wirksamkeit Pestalozzis ist dieser Reform der Einstellung zum Leben gewidmet. — Mit dem Durchbruch dieser Ueberzeugung vollzieht sich zugleich die Wandlung vom Sozialreformer zum E r z i e h e r. „Erziehung heißt nicht Aenderung der Menschen nach ihrer ‚Natur', sondern Erhebung des Menschen aus der Natur zur Bildung, Erhebung aus der Blindheit des unseligen Protestes und aus der Verkrampftheit des bloßen Widerspruches zum Schauen des reinen Sinnes aller Dinge. Erziehung ist Bildung des Menschen aus bloßer Menschlichkeit zu wahrer Humanität, und wahre Humanität ist dort, wo der Blick für das Ewige hell geworden ist, wo der Mensch innerlich befreit ist vom bloßen ‚Leben', wo er darüber steht, wo er es führen kann sub specie aeterni."[164] — Wo wahre Humanität lebt, lebt zugleich Liebe zu aller Kreatur. Reine Liebe, verstehende Güte des Herzens ist d a s sichtbare Kriterium für die Gläubigkeit eines Menschen. Diese gläubige Liebe allein macht Pestalozzis Wirkung auf seine Zeit verständlich.

Soviel über H's zweite Begegnung mit Pestalozzi. Die neue Einstellung zu ihm ist zu offensichtlich und die religiös-philosophische Grundüberzeugung H's uns bereits zu geläufig, als daß wir viele Worte zu machen brauchten. Halten wir fest, daß Pestalozzi in der Auffassung H's von 1927 nicht mehr an der einem göttlichen Heilsplan entsprechenden Vervollkommnung der Welt arbeitet und darum auch nicht mehr in idealistischer Fortschrittsgläubigkeit befangen erscheint, sondern nun als ein um die ewige Bedeutung des problematischen Lebens Wissender verstanden wird, dessen ganzes Tun und Trachten darauf gerichtet ist, seine Mitmenschen zu diesem Wissen, d. h. zur gläubigen Bejahung von Welt und Schicksal, zu erziehen. Wenn auch weiterhin noch von Fortschritt die Rede ist, so ist damit ausschließlich i n t e r n e r Fortschritt im Glauben, s u b j e k t i v e Darstellung der o b j e k t i v seienden Vollendung gemeint.

Schärfer noch als in dieser Gedächtnisrede wird die grundsätzliche Haltung Pestalozzis in dem vier Jahre später verfaßten Aufsatz „Zum Thema Rousseau und Pestalozzi" (1931) gekennzeichnet, aus dem wir abschliessend noch einige Sätze festhalten. H. geht hier von der Frage aus, was

der Satz, daß der Mensch von Natur aus gut sei, für Pestalozzi bedeutet. Der Satz ist für ihn „Ausdruck des Glaubens an die Göttlichkeit und ewige Rechtfertigung aller Kreatur. Alles ist unter höchstem Gesichtspunkte gut, weil es existiert, d. h. weil es gottgewollt ist — also kraft Existenz, nicht kraft moralischen Urteils, dessen Relativität Pestalozzi kennt. Pestalozzi ist nicht Moralist und nicht Idealist in diesem Sinne, sondern wahrhafter Realist aus Glauben. Diese Haltung fällt zusammen mit der Liebe, wie sie für Pestalozzi im Grunde einzig in Betracht kommt. Es ist nicht die sentimentale Liebe zum Menschen im allgemeinen und zur Jugend im besondern, noch auch die moralische Liebe im Sinne des Verantwortungsgefühls und der Verbesserungspflicht, obgleich in der Praxis Pestalozzi beide auch gekannt hat. Sondern es ist der Sinn für das existenzielle Recht des Existierenden, welches Recht nicht tangiert wird durch alle moralische Fragwürdigkeit dieses Existierenden. Die Liebe Pestalozzis ist weder an die natürliche Sympathie, noch an die moralische Zustimmung gebunden. Sie gilt daher dem Menschen wie er ist, mit all seinem Sympathischen und Unsympathischen, mit all seinem Guten und seinem Schlechten. Und Pestalozzi weiß, daß nur diese Liebe imstande ist, das Beste aus jedem Zögling herauszuholen."[165] Selbstverständlich fehlt ihm trotz dieses Glaubens an die letzte Güte aller Existenz das Ethos des Kampfes gegen das Böse nicht. „Der Mensch ist ihm nicht darum gut, weil er kein moralisch Böses in sich trüge, und das Böse ist nicht in dem Sinne gut, daß es nicht bekämpft werden dürfte. Sondern der Mensch ist in seiner gut-bösen Existenz göttlich geschaffen und daher gut; er ist zu dieser und gerade dieser Existenz bestimmt, damit er — das gehört unablösbar zu ihr — unaufhörlich mit seinem Guten gegen sein Böses kämpfe, ohne Verzweiflung, in der ruhigen Gewißheit, gerade damit seine Bestimmung zu erfüllen."[166]

Diese Zusammenfassung stellt die letzte ausführliche schriftliche Würdigung von Pestalozzis Persönlichkeit dar. Wenn H. in späteren Schriften noch kurz auf ihn zu sprechen kommt, so geschieht es, um an diesem Beispiel zu zeigen, was wahrhaft brüderliche Gesinnung und darum wirklich pädagogische Liebe ist. Frei geworden für den wahren Grund der pädagogischen Genialität Pestalozzis ist H's Blick erst mit der Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung. Erst von diesem Zeitpunkt an kann Pestalozzi ihm zum Kronzeugen dafür werden, was ein mit wahrhaft gläubiger Einstellung begnadeter Erzieher in seinem Beruf zu leisten vermag.

Ganz zum Schluß nun noch ein Wort über H's Verhältnis zu Rousseau. Erinnern wir uns daran, daß H. in jenem Gespräch „Zum 28. Juni" (1912) den Partner dazu auffordert, bei der Lektüre des „Emil" nicht allzusehr an Einzelheiten hängen zu bleiben, sondern vielmehr die Grundgesinnung zu würdigen, die Rousseaus erzieherisches Ethos bestimmt. Nun, da H. sich nach Jahr und Tag wieder mit Rousseau beschäftigt, hat sich zwar manches geändert; dieser Verständniswille jedoch ist geblieben. H. sieht durch all die Unfreiheit, durch all das Ressentiment, durch all den pro-

testlerisch-revolutionären Moralismus Rousseaus hindurch und erkennt, daß ihm der höhere, existenzielle Begriff der Güte zwar nicht fehlt, aber eben immer wieder im Affekt zerrinnt und sich mit dem moralischen und dem sentimentalen vermischt. Daher kommt es, daß Rousseau nur das Vollkommene (wie er es sich vorstellt) liebt und gegen das andere eifert, ja, es haßt und ihm das Existenzrecht abspricht. Darum muß er auch „gegen die Realität blind und in der Theorie unwahr werden. Er dichtet einen ‚ursprünglichen' Zustand der Güte, d. h. der Vollkommenheit, der dann — durch Menschen — verdorben werde, moralisch verdorben. In dieser Dichtung vereinigt sich sein moralischer Kultur-Protest mit dem sentimentalen Heimweh nach dem in der Distanz paradiesisch erscheinenden Jugendland."[167] — Es ist klar, daß in den Augen H's der im wesentlichen idealistisch und moralistisch eingestellte Rousseau neben dem großen Gläubigen und großen Liebenden Pestalozzi nicht zu bestehen vermag[1]).

---

[1]) In diesen Zusammenhang gehört die Besprechung der ersten Dissertation über H., der von Rudolf Priß im Herbst 1932 der Technischen Hochschule Carolo-Wilhelmina in Braunschweig eingereichten Arbeit: „Darstellung und Würdigung der philosophischen, psychologischen und pädagogischen Hauptprobleme Paul Häberlins" (Druck- und Verlagshaus Gebrüder Jänecke, Hannover 1932). P. standen die von uns bisher berücksichtigten Publikationen zur Verfügung (die im Literaturverzeichnis zuletzt erwähnte Schrift ist die Abhandlung „Idealistische und realistische Pädagogik" (1931)). Der Vergleich seiner „Darstellung und Würdigung" mit unserem Versuch gibt uns Gelegenheit zu ein paar grundsätzlichen Bemerkungen.

Im Vorwort stellt P. fest, daß die Aufgabe, „einen eminent philosophischen Denker vom Range Häberlins mit zudem solch enormer Produktivität in seinen wissenschaftstheoretischen Standpunkten zur Darstellung zu bringen" (4), im Rahmen einer Dissertation unmöglich in der Weise gelöst werden könne, „die Problematik jener Persönlichkeit in ihrer Totalität, d. h. sowohl in ganzer Breite und Tiefe wie auch ihrem genetischen Ursprung nach, als schließlich in allseitiger Beziehung zur gegenwärtigen Zeitströmung, aufzurollen und zu würdigen" (4). Dieser Einsicht entsprechend beschränkt sich P. darauf, einzelne Probleme, die ihm für das Verständnis H's sowie für seine Eingliederung in die gegenwärtige Philosophie in positiver und negativer Hinsicht besonders geeignet erscheinen, kritisch (vergleichend) darzustellen.

In der Einleitung gibt P. eine erste, knappe Orientierung. Nachdem er die literarische Produktion H's überblickt und unter anderem darauf hingewiesen hat, daß der Schwerpunkt seiner Tätigkeit im Philosophischen liege, daß seine pädagogischen Werke mit der Ziel- und Methodenlehre als abgeschlossen zu betrachten seien (!) und daß seine Bemühungen in der Psychologie den umfangreichsten literarischen Niederschlag gefunden haben, — stellt er fest, daß der Versuch, H. in einer der gegenwärtigen philosophischen Richtungen einen Platz anzuweisen, „außerordentlich schwierig und gewagt" (5/6) sei. H. ist ihm ein viel zu selbständiger Denker, „als daß sein Lehrgebäude epigonenhaft mit dem eines führenden Philosophen zur Deckung gebracht werden könnte" (6); er darf also niemals einer Schule zugerechnet werden. — Im folgenden unternimmt es P., einige Beziehungen aufzuzeigen. Wir können und wollen ihm dabei nicht im ein-

zelnen folgen, sondern begnügen uns damit, die Fruchtbarkeit dieser Untersuchung an Hand einiger Beispiele zu erweisen.

Obgleich H. im Hinblick auf das große Thema seines Denkens „der gegenwärtigen Lebensphilosophie, insbesondere der Phänomenologie zuzurechnen ist", hat er „doch niemals seine Verwandtschaft mit Kant verleugnen können" (6). „In der Metaphysik entfernt sich Häberlin von allem Kritizismus Kants und der Kantianer und tendiert zur Phänomenologie in der Prägung (Husserl-Scheler-Heidegger" (6). Zu der von Pfänder und M. Geiger ausgebildeten realistisch-psychologischen Richtung innerhalb der Phänomenologie kann H., infolge seines idealistischen Standpunktes, in keinerlei Beziehung gebracht werden; „dagegen lassen sich Berührungspunkte mit dem Irrationalismus Müller-Freienfels' sehr wohl nachweisen" (7). Als Vertreter einer religiösen Ethik nimmt H. eine Sonderstellung ein; immerhin läßt sich „eine gewisse Verwandtschaft" (7) zur dialektischen Theologie erkennen. — Auch in den psychologischen Arbeiten geht H. einen völlig eigenen Weg; „in seiner Wahrnehmungslehre, die völlig einzigartig dasteht, ist schließlich noch eine gewisse Annäherung an Scheler festzustellen" (8).

Wir geben zu, hier die unbestimmtesten Formulierungen zusammengestellt zu haben. Aber nicht diese Auswahl, sondern die Einleitung als ganze ist es, die uns das Urteil abnötigt, daß diese erste Inbeziehungsetzung ihre Mission nur auf höchst unvollkommene Weise erfüllt, vermittelt sie doch auch demjenigen Leser, der über sämtliche der genannten Autoren gründlich Bescheid wüßte, nur ein sehr ungefähres Bild von H's Standpunkt und von seinem Verhältnis zu ihnen.

Die Abhandlung selbst ist in drei Hauptabschnitte gegliedert. Im ersten, der Philosophie gewidmeten Abschnitt würdigt P. in je einem Kapitel Metaphysik, Ethik und Aesthetik H's.

Was die Metaphysik betrifft, gibt der Verfasser einen Abriß des Gedankenganges im „Geheimnis der Wirklichkeit", zeigt also das Wesen des Wirklichen, seine Gegensätzlichkeit und Verantwortlichkeit, seine Unerkennbarkeit und schließlich auch die Transzendenz seines metaphysischen Sinnes auf. Wiederum versucht P., H. in die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts einzuordnen. Zu diesem Zweck wird die Liste der bereits erwähnten Namen um einige weitere bereichert (N. Hartmann, Driesch, Volkelt); über die bisherigen Andeutungen hinaus geht einzig der Vergleich des H'schen Willensbegriffs mit demjenigen Schopenhauers.

Hinsichtlich der Ethik hält sich P. an die Ausführungen im „Guten". In übersichtlicher, ausführlicher Darstellung faßt er die wichtigsten Einsichten in die Problematik, das Zustandekommen des Problems, die Stufen des Einheitswillens und die Bedeutung der Lösung zusammen. In einem Anhang charakterisiert er dann auch die andern möglichen ethischen Standpunkte. Da hier jegliche Bezugnahme auf die Schriften H's fehlt, muß der Leser den Eindruck gewinnen, diese systematische Kritik sei eine persönliche Leistung des Verfassers. In Tat und Wahrheit jedoch folgt P. zunächst dem Gedankengang in der Abhandlung „Ethik, Pädagogik und Psychoanalyse" (1927), um sich dann bei der Erörterung der Formen der Kompromißethik an den zweiten Hauptabschnitt „Naive Philosophie" im „Guten" zu halten. Er charakterisiert diese verschiedenen Richtungen der Ethik so ausführlich, weil sie wohl am verbreitetsten sind und sich, infolge ihres halbheitlichen, verschwommenen Charakters, am besten dazu eignen, „die wundervolle Klarheit und Folgerichtigkeit der Häberlinschen Auffassung im hellsten Licht erstrahlen zu lassen" (34).

Uns interessiert vor allem die Art und Weise der vergleichenden Darstellung. Gleich zu Beginn des Kapitels wird betont, daß H., „indem er

seine Ethik sowohl auf einer metaphysisch-transzendenten Bestimmung der Realität (des Individuums) wie auch auf absolutes Sollen fundiert" (15), eine Mittelstellung zwischen Scheler und Rickert einnimmt. Im Verlauf der Darstellung finden sich ein etwas ausführlicherer Vergleich mit Kants Auffassung der Ethik, Hinweise auf Münsterberg, Rickert und Windelband und schließlich der Versuch, das Verhältnis von H's Begriff der Offenbarung zum protestantsich-christlichen und zum philosophischen oder humanistischen des deutschen Idealismus zu bestimmen. Bei diesem letzteren Versuch wollen wir einen Augenblick verweilen.

Das wesentliche Merkmal des protestantisch-christlichen Standpunktes sieht P. darin, daß es keinen „Uebergang von Gott zur Welt, zum Menschen, keine Kontinuität vom menschlichen Geistesleben zur göttlichen Offenbarung" (25) gibt; der Offenbarungsbegriff des deutschen Idealismus ist ihm dadurch gekennzeichnet, daß der wirkliche Urgrund alles Daseins in seinen Erscheinungen durchschimmert, daß „das Sichtbare als Symbol oder Gleichnis des Unsichtbaren" (25) begriffen, daß an die Möglichkeit einer Synthesis zwischen den Widersprüchen geglaubt wird. Nach P. nimmt nun H's Auffassung „eine Mittelstellung" (26) zwischen den beiden ein; „immerhin neigt er doch erheblich mehr zum humanistischen Offenbarungsbegriff" (26). Vom spekulativen Idealismus abweichend ist „die Verneinung des ‚fortschreitenden' Ergreifens des Göttlichen" (26), von der dialektischen Theologie (die hier die protestantische Theologie repräsentiert) die Betonung der menschlichen Aktivität im Offenbarungserlebnis.

Wir haben diese Ergebnisse festgehalten, um an ihnen die ganze Fragwürdigkeit dieser Inbeziehungsetzung aufzuzeigen. Wie wir wissen, verzichtet P. in seiner Arbeit ausdrücklich darauf die Problematik H's „ihrem Ursprung nach" darzustellen. Dagegen ist nichts einzuwenden. Wohl aber sind d a g e g e n Einwendungen zu erheben, daß der Verfasser Vergleiche durchzuführen sucht, die eine gründliche Kenntnis der Entwicklungsphasen H's voraussetzen. Und dies ist gerade in unserem Beispiel ausgesprochen der Fall. — P. spricht von d e r H'schen Auffassung des Offenbarungs- und Glaubensbegriffs. Die gibt es ja gar nicht! Wir haben — um von der früheren Entwicklung ganz abzusehen — im letzten Kapitel auf einen Unterschied in der Auffassung Gottes im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" hingewiesen, der bei der vorliegenden Fragestellung von ausschlaggebender Bedeutung ist. Gewiß nimmt H. als Verfasser der philosophischen Schriften der zweiten Gruppe „eine Mittelstellung" zwischen den beiden genannten Lagern ein; aber diese Stellung ist 1926 eine wesentlich andere als 1927. P. könnte weder so fragen noch so antworten, wie er es tut, wenn er über diese Wandlung Bescheid wüßte.

Im dritten Kapitel stellt P. H's Aesthetik so weit dar, als ihm für die vergleichende Betrachtung mit den ästhetischen Richtungen der Gegenwart nötig erscheint. Nach der Abgrenzung gegen alle empirisch-psychologische Aesthetik (Fechner, Th. Lipps, Volkelt) zeigt er, daß H. nicht zu den Gehaltsästhetikern zu rechnen ist, obgleich er den Begriff der Form ganz anders faßt als deren Schulhaupt Herbart. Dann weist er auch auf den grundlegenden Unterschied zu jenen Aesthetikern hin, welche die Schönheit unter Wertgesichtspunkten betrachten (Cohn, Utitz, Volkelt). Ergebnis der Untersuchung ist, daß H. mit seiner Ansicht über das Wesen des Aesthetischen „eine Sonderstellung" (36) einnimmt. P. bekennt sich zur Auffassung Hs. Er sieht den Grundfehler aller übrigen Vertreter der philosophischen Aesthetik darin, daß sie sie als Disziplin neben Ethik und Metaphysik stellen, während sie doch viel mehr, nämlich die Erhebung über die Philosophie des problematischen Lebens zur wirklichen Lebensphilosophie, darstellt.

Der zweite Hauptabschnitt handelt von der Psychologie. Da wir ihre

Grundprobleme in unserer Arbeit nicht im einzelnen verfolgen, begnügen wir uns mit wenigen Worten. P. befaßt sich, im wesentlichen darstellend, im vierten Kapitel mit der Wahrnehmungslehre und im fünften mit dem Begriff des Verstehens. Wir halten nur die eine Bemerkung fest, daß H's „höchst eigenartige" (40) Auffassung der Wahrnehmung — abgesehen von einer gewissen Verwandtschaft zu Schelers Wahrnehmungstheorie — „in der Geschichte der Philosophie kein Gegenstück" (40) hat.

Schließlich ist auch noch der dritte, der Pädagogik gewidmete Hauptabschnitt kurz ins Auge zu fassen. Hinsichtlich des sechsten Kapitels „Das Erziehungsziel" sei einleitend bemerkt, daß P. im Literaturverzeichnis von den eigentlich pädagogischen Schriften nur den Aufsatz „Idealistische und realistische Pädagogik" (1931), die Methodenlehre von 1920 und die zweite Auflage des „Ziel der Erziehung" (1925) anführt, sich im Text dann aber fast ausschließlich an die letztere hält. Er glaubt, an Hand jener Formulierungen eine Charakteristik der Pädagogik H's geben zu können, die der „einheitlichen philosophischen Grundhaltung" (!) (57) entspricht. — Ueber die Untauglichkeit dieses Versuchs brauchen wir nicht mehr viele Worte zu machen. H's Pädagogik ist so wenig einheitlich wie seine philosophische Grundhaltung; Ziel- und Methodenlehre sind nun einmal 1925, allem Anschein zum Trotz, nicht als abgeschlossen zu betrachten; es ist ganz einfach nicht statthaft, Sätze zu zitieren, ohne ihre letzte Bedeutung erkannt, ohne die Grundhaltung erforscht zu haben, aus der sie stammen. — Daß die zahlreichen Vergleiche mit andern Pädagogen bei einem derartigen Vorgehen nicht sehr fruchtbar sein können, bedarf keines weiteren Nachweises.

Auf die Erörterung über den Geistes- und Kulturbegriff im siebenten und letzten Kapitel brauchen wir nicht im einzelnen einzutreten. P. bestimmt H's Auffassung der beiden Begriffe an Hand der Schriften aus den Jahren 1912—25, läßt also auch hier entscheidende Wandlungen unberücksichtigt.

In der Schlußbemerkung faßt P. die gewonnenen Einsichten zusammen. Diesmal entlehnt er die Hauptgesichtspunkte und auch einzelne Formulierungen — wiederum ohne die Quelle zu nennen — der Berner Antrittsvorlesung „Die Grundfrage der Philosophie" (1914), wo H., wie wir wissen, das Programm der idealistisch-moralistischen Philosophie entwickelt. Obschon P. mit ordentlichem Geschick zu Werke geht, haut er ein paar Mal tüchtig daneben.

Von der Feststellung ausgehend, daß H's Denken durch Ethizität und Universalität bestimmt sei, legt er nochmals das Verhältnis zwischen Philosophie und Leben dar, um sich hierauf eingehender mit den Disziplinen der Philosophie zu befassen. Gegen den Satz, Metaphysik frage nach dem Sinn des Seins überhaupt, ist nichts einzuwenden. Falsch aber ist die uneingeschränkte Behauptung, sie gebe uns Aufschluß über das Ziel alles Einzel- und Gesamtdaseins, über das, was sein soll, die absolute Vollkommenheit. Ebenso falsch ist es, rundweg zu behaupten, die Ethik suche nach dem Weg vom zwiespältigen Dasein zum widerspruchslosen Sein. Beides gilt wohl für alle idealistisch-moralistische Philosophie, nicht aber für die in den Schriften der zweiten Gruppe dargestellte religiöse Philosophie, die P. doch fast durchwegs vor Augen hat. Umsonst sucht man in dieser Zusammenfassung auch eine Bemerkung über die Aesthetik; sie existiert eben in jener Antrittsrede noch nicht als philosophische Disziplin.

Interessant ist es nun zu verfolgen, wie P. von diesem Ansatzpunkt aus den Uebergang zur religiösen Philosophie findet. — Es hat sich also gezeigt, daß das Ziel alles Einzel- und Gesamtdaseins die Idee der Wirklichkeit, das absolute Sein ist. „An dieser Stelle nun — heißt es weiter — setzt die Wendung zum wirklichen Leben ein" (70). Sie bringt die Ent-

deckung der Problematik und damit die Einsicht, daß Aufgabe und absolutes Ziel der Wirklichkeit nicht miteinander identisch sein können. Die Ueberbrückung dieses Dualismus findet H. „in dem G r u n d der Wirklichkeit, welcher nach ihm vor aller Idee und Wirklichkeit liegt" (70); die „ethische Norm" (70) heißt nun: „Glaube an den ewigen Willen, welcher will, daß du so sein sollst, wie du bist" (70). So mündet H's Denken in „eine d i a l e k t i s c h e L ö s u n g, welche den Gegensatz als durchaus wesentlich anerkennt und damit in dem höheren Standort des Verstehens zur wahren Ruhe gelangt" (69).

In dieser Schlußbetrachtung erst wird der Leser inne, daß die eigentliche Aufgabe der Abhandlung darin bestanden hat, zu untersuchen, wie die Problematik der Phänomenologie sich in H. „durchringt und auswirkt" (69). Wie sie sich auswirkt, geht wohl vor allem aus den drei Hauptabschnitten hervor; wie sie sich durchringt, sollte wohl in diesen abschließenden Sätzen angedeutet werden. Zweifellos spielt P. mit dem Hinweis: Wendung zum wirklichen Leben, auf die Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung an. Daß es sich nicht um mehr als bloße Andeutung handelt, haben die bisherigen Ausführungen deutlich genug gezeigt.

Halten wir abschließend fest, daß die erste Dissertation über H., was die Darstellung betrifft, mit ordentlichem Fleiß und stellenweise aus guter Sachkenntnis heraus geschrieben ist, daß dagegen der Versuch des Verfassers, H's Stellung innerhalb der Philosophie der letzten Jahrzehnte zu bestimmen, fast durchwegs sehr dürftige, zum Teil sogar recht fragwürdige Ergebnisse gezeitigt hat. Der Grund dafür ist vor allem in der mangelnden Vertrautheit mit der inneren Entwicklung H's zu suchen. Die Arbeit von Priß bestärkt uns in unserer Auffassung, daß eine Inbeziehungsetzung zu andern Philosophen nur dann fruchtbar werden kann, wenn sie auf einem gründlichen, die verschiedenen Wandlungen berücksichtigenden Studium des H'schen Gesamtwerkes basiert. — Mit dieser „Rechtfertigung" unserer Themastellung schließen wir die Besprechung ab.

IV. TEIL

Die Periode der theoretischen Philosophie

(seit 1932)

1. „Das Wesen der Philosophie“ (1934)

Es wurde bereits am Schluß des ersten Kapitels des dritten Teils angedeutet, daß noch eine letzte große Wandlung in H's Gesamtwerk aufgezeigt werden müsse. Diese Aufgabe nehmen wir nun in Angriff. Dem Leser, der unseren Darlegungen bis hieher gefolgt ist, drängt sich wohl die Frage auf, ob denn überhaupt noch die M ö g l i c h k e i t einer solchen Wandlung bestehe: Die idealistische Grundüberzeugung ist doch längst überwunden, der religiös-philosophische Standpunkt in drei großen Werken und in mehreren kleineren Schriften in aller Ausführlichkeit entwickelt und auch die dieser Haltung entsprechende Pädagogik zur Darstellung gebracht. Eine entscheidende Wandlung könnte ja nur die Grundüberzeugung H's selbst betreffen. — Dem ist nun in der Tat so. H. hat auch die religiösphilosophische Einstellung zum Leben überwunden. In welcher Richtung und in welchem Ausmaß wird einsichtig, wenn wir an das nach längerem Stillschweigen 1934 veröffentlichte Werk „Das Wesen der Philosophie” herantreten.

Schon im Vorwort werden wir Wesentliches inne. H. äußert sich hier über die Art seines Vorgehens und über die Stellung, die der neuen Schrift innerhalb des Gesamtwerkes zukommt. — Der Untertitel des Buches lautet: „eine Einführung”; es will eine „philosophische Selbstbesinnung in Gemeinschaft mit dem Einzuführenden”[1] sein. Als g e s c h r i e b e n e kann sie nicht die der Selbstbesinnung in Gemeinschaft einzig adäquate Form der persönlichen Zwiesprache tragen. Da H. „eine Heranziehung der Geschichte ohne die Möglichkeit eingehender dialektischer Interpretation”[2] für wenig sinnvoll hält, bleibt ihm nur der ‚systematische' Weg in seiner äußerlich monologischen Eintönigkeit offen. — Die Stellung des Buches im Gesamtwerk betreffend stellt er fest, daß die Notwendigkeit der vorliegenden Besinnung für ihn selber „als Rechenschaft, ja Abrechnnug einerseits und andrerseits als ‚Einleitung' zu künftigen Arbeiten”[3] akut geworden sei.

In dieser letzten Bemerkung ist zugleich auch unsere Auf-

gabe vorgezeichnet. Wir haben der Besinnung als solcher zu folgen und durch Vergleiche mit den früheren Schriften die Ergebnisse der — von H. auch hier nicht in direkter Bezugnahme durchgeführten — „Rechenschaft" oder „Abrechnung" zusammenzufassen.

Das Werk gliedert sich in zwei Hauptteile von je sechs Kapiteln. Im ersten Teil fragt H. nach dem „Ort der Philosophie"; im zweiten befaßt er sich mit ihren möglichen Gestalten. Wir fassen zunächst die Bestimmung des Ortes der Philosophie ins Auge.

Sie erfolgt an Hand einer Skizze des Daseins in seiner verschlungenen Problematik, einer „Skizze d e s Daseins, wie es als m e n s c h l i c h e s der Erfahrung erscheint"[4]. H. geht dabei in der Weise vor, daß er die in den Möglichkeiten des Menschseins erfaßten Situationen des Daseins überhaupt zuerst in ihrer Reinheit und erst nachträglich in ihrer gegenseitigen Durchdringung und Relativierung im Leben des I n d i v i d u u m s aufzeigt. Da bei diesem Vorgehen sämtliche dem Menschen aus Erfahrung bekannten Formen der Problematik skizziert werden, muß sich an Hand des vorliegenden Abrisses nicht nur der Ort der Philosophie, wie H. sie nun versteht, sondern auch je der Ort der früher von ihm vertretenen „philosophischen Standpunkte" aufzeigen lassen. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt treten wir an den ersten Hauptteil heran.

Im ersten Kapitel würdigt H. das Dasein, sofern es sich in praktischer Situation befindet, d. h. das n a i v e Dasein in seiner Problematik. Daß aus dieser uns bereits genügend bekannten Situation keine Philosophie entspringen kann, bedarf keiner weiteren Begründung mehr. — Für das Verständnis des ganzen Werkes sehr wichtig und darum nicht zu übergehen hingegen ist die Einführung der beiden — zum ersten Mal im Aufsatz „Idealistische und realistische Erziehung" (1931) verwendeten — Begriffe T r a n s z e n d e n z und I m m a n e n z. Die Transzendenz der praktischen Situation besteht in der intentionalen Anwesenheit des Seins (der Endgültigkeit) im Dasein, mit andern Worten: in der Tatsache, „daß ‚wir' als Wollende

jederzeit den Versuch wagen, dies wollende Dasein zu überschreiten in das Sein, das wir praktisch kennen"[5]; die Immanenz der praktischen Situation besteht darin, daß wir je durch unser Streben die Unendgültigkeit ‚betätigen'. Unter Verwendung dieser beiden Begriffe charakterisiert sich das praktische Dasein wie folgt: Der Transzendenz in ihrer doppelten Funktion, als Sein im Werden und als Einheit in aller Auseinandersetzung, steht die Immanenz, „als Immanenz im werdenden Dasein und Immanenz in der Individuation"[6], gegenüber. Die ‚Unzufriedenheit' der praktischen Situation entspringt ebensosehr der Gegenwehr der Transzendenz gegen den unendgültigen und uneinheitlichen Zustand wie der Gegenwehr der Immanenz gegen Sein und Synthesis. Die Problematik des praktischen Daseins ist unaufhebbar, weil die Transzendenz in ihrem Versuch, die Immanenz zu überwinden, „sozusagen selbst in das Wollen eingeht"[7], sich also, „als handelnde Transzendenz"[8], der Relativierung durch die Immanenz ausliefert.

Das zweite Kapitel handelt von der ästhetischen Situation. Wir wissen bereits, daß auch sie nicht als möglicher Ort der Philosophie in Frage kommt. Obschon die grundlegenden Einsichten uns aus der „Allgemeinen Aesthetik" (1929) bekannt sind, folgen wir, der treffenden Formulierungen und namentlich der Ergänzungen wegen, doch dem Gedankengang.

Die neue Situation kündigt sich darin an, daß das Dasein nicht nur Unruhe, Hoffnung, Enttäuschung, Sorge und Sehnsucht, sondern auch Heiterkeit, Ruhe, Glück kennt. Spurenhaft findet sie sich schon im Erlebnis des Erfolgs: in der Wonne der beherrschten Leistung, im Rausch zielsicheren Schaffens, in der Freude über schicksalhaftes Begünstigtsein. Aber die Möglichkeit, die praktische Situation zu transzendieren, ist hier noch ständig so bedroht und darum so flüchtig, „daß sie einem aufleuchtenden Lichte gleicht, welches, flackernd und am Verschwinden, das Licht in seiner Existenz gerade nur anzeigt"[9]. — Eine zweite Möglichkeit, das durch die Immanenz ich- und zeitgebundene praktische Dasein ‚auf Augenblicke' zu transzendieren, ist die phantasierende Haltung. Sie setzt uns in den Stand, ohne Leistung dort zu sein, wohin wir als praktische erst ‚kommen wollen': „Was in praktischer Situation Ziel ist, repräsentiert in jedem Zweck, ist in der Situation des Traumes Gegenwart in der Einbildung."[10] Aber auch hier ist der Sieg der Transzendenz ständig in Frage gestellt; auch die Situation der Phantasie ist noch so sehr in die Praxis

verflochten, daß die darin gelungene Emanzipation vom tätigen Leben nur flüchtig und in sich explosiv sein kann.

Die Möglichkeit des Daseins, auf welche die beiden genannten „praktisch-apraktischen Zwischensituationen"[11] hinweisen, wird erst im ästhetischen Erleben deutlich. In ihm erst erleben wir die Ganzheit des Daseins in voller, wacher Gegenwärtigkeit. „Der schöne Gegenstand ist der glückhafte Anlaß der Oeffnung des Menschen für das Sein des Daseins."[12] Als schöner verliert er seine praktische Bedeutsamkeit, ist er nur noch ‚Symbol' des vollendeten Daseins selbst. „Und man weiß nicht, soll man sagen, der schöne Gegenstand wecke in uns die Präsenz des Seins, befreie uns von der auf Zwecke gerichteten Gebanntheit der praktischen Situation, — oder: wir selbst, kraft der nie ganz in die Praxis eingehenden Transzendenz, d. h. Verbundenheit mit dem ewigen Sein, verleihen dem Gegenstand, ihn entwirklichend, seine Kraft, Schönheit zu offenbaren."[13] Auf jeden Fall bedeutet die ästhetische Emanzipation „ein radikales Hinausspringen aus dem tätigen Leben, welches vor der Schönheit einfach versinkt"[14]. Die ästhetische Situation ist die Situation der ‚puren Daseinsfreude', die Situation des eigentlichen Daseins; „durch sie, in ihr ‚kennen' wir jene Endgültigkeit, auf welche Praxis hinaus will"[15]. Werden und Auseinandersetzung vermögen sie zwar zu verdecken, aber nicht zu zerstören. Denn: „Alles das spielt sich ab auf dem Grunde des Seins, das in ästhetischer Situation zum Vorschein kommt, wie die ruhige Fläche des Sees sich wieder herstellt, wenn der Sturm nachläßt, der sie bewegte."[16]

Für den Menschen allerdings ist die praktische Situation die ‚herrschende'. Sein ästhetisches Leben ist nur auf dem Hintergrunde der Praxis möglich und darum in Wirklichkeit stets praktisch infiziert, relativiert, gebrochen. Dies zeigt sich, von der steten ‚Verhinderung' durch die Praxis abgesehen, in der Tatsache, daß wir Gegenstände nötig haben und, deutlicher noch, im Phänomen des Geschmacks. — Anderseits gibt es nun aber auch kein praktisches Verhalten ohne ästhetischen Einschlag. Können die Situationen des Erfolgs und der Phantasie, die Phänomene des Geschmacks und der gegenständlichen Gebundenheit als Dokumente des Eindringens der Praxis in die ästhetische Situation gelten, so sind die Phänomene des Humors, des Spiels, des Sportes, des Festes und der Kunst als Ausdrucksformen der ‚ästhetisch infizierten' Praxis aufzufassen. Die Arten der gegenseitigen Durchdringungen sind so zahlreich und mannigfaltig wie die Formen des individuellen Lebens überhaupt.

„Dokumentiert das Dasein in seiner praktischen Situation sein Sein in Gestalt des ‚Zieles' aller Praxis, der gewollten Vollendung oder Einheit mit sich selbst, so lebt es andrerseits dieses selbe Sein in unfraglicher ‚Darstellung' seiner selbst in seiner Einheit, d. h. es ist einfach: und dieses einfache Sein des Daseins, das als solches durch alles Werden nicht in Frage gestellt ist, sondern in welchem alles Werden geschieht, ist der Grund der Möglichkeit dessen, was hier als ästhetische Situation des Menschen bezeichnet worden ist."[17]

Erst in der Situation der Erfahrung, der H. sich im dritten Kapitel zuwendet, verläßt das Dasein den Boden der Naivität und betritt es die Ebene der Selbstentzweiung, der Rückwendung auf sich selbst, des Problemerlebnisses, welches die Voraussetzung aller Lebenseinstellung und damit auch aller Betrachtung, aller Weltanschauung, aller Philosophie ist. Wir halten auch hier zunächst die wichtigsten Formulierungen fest.

Ausgangspunkt bildet die Feststellung, daß die Transzendenz auch als praktische in ihrem Kompromiß mit der Immanenz nicht aufgeht. Wohl gibt sie sich in jeder Entscheidung an die Immanenz hin; aber sie tut es, ohne sich jemals ganz dabei zu verlieren. Dokument für die Tatsache, daß das Prinzip der Transzendenz sich in seiner Reinheit behauptet, ist die Situation der Selbstbetrachtung des Daseins. „Dieses ‚Selbst' ist das Dasein als praktisches, das ‚Subjekt' der Hinwendung darauf ist das Dasein als im Sein stehendes, als in seiner integralen Transzendenz vom Kompromiß sich grundsätzlich freihaltendes."[18] Was es (das Dasein als im Sein stehendes) erfährt, ist die Inkompetenz und Ohnmacht des praktischen Daseins in Ansehung seines Sinnes (seine Problematik). — Aber damit ist erst die negative Seite des Erfahrungserlebnisses charakterisiert. Seine positive Seite besteht darin, daß das erfahrene Dasein, indem es aus seinem Seinsgehalt heraus dem Dasein als praktischem gegenübertritt, diesen Seinsgehalt ganz ausdrücklich lebt und damit bekundet, „daß Sein und also ‚Sinn' in ihm ist"[19]. Diese Ausdrücklichwerdung des Seins im Dasein ist eine Manifestation des Urglaubens der Existenz. Er bedeutet nichts anderes, als daß das erfahrene Dasein über dem Inhalt seiner Erfahrung steht; er ist „Transzendenz in der Situation der Erfahrung"[20]. Erfahrung ist also die aus der Seinsstellung bezogene, gläubige Einstellung zum Dasein als praktischem. „Das Dasein ist — auch abgesehen von seiner ästhetischen Möglichkeit — niemals nur praktisch (naiv-praktisch), sondern es steht ständig sozusagen kopfschüttelnd und doch sicher seiner Praxis gegenüber. Das Ur-Gewissen nicht nur, sondern auch der Glaube gehört zum Dasein wie seine Praxis."[21]

Was wir bis jetzt umrissen haben, ist die integrale, reine Erfahrung, das erfahrene Dasein, sofern es „purer Glaube, reine Sicherheit, einfaches Stehen im Sein"[22] ist. Davon zu unterscheiden ist die Situation der ethischen Erfahrung. In ihr manifestiert die Transzendenz sich nicht in ihrer integralen Reinheit, sondern in einem Kompromiß mit der Immanenz, die auf der Ebene der Erfahrung zum Ur-Zweifel, zum lebendigen Widerpart, zur existenziell-praktischen Ablehnung des Urglaubens wird. Infolge dieses Kompromisses ist die ethische Erfahrung, nicht etwa erst in nachträglicher ‚Umbildung' integraler Erfahrung, sondern von allem Anfang an, urteilend, kritisch, fordernd, praktisch: ein Mittleres zwischen

reiner Erfahrung und praktischer Haltung. Mit andern Worten: Die ethische Erfahrung weist zwar auf reine Erfahrung, reinen Glauben hin, „aber sie repräsentiert diesen Glauben nur in der zur Praxis neigenden Form des unbedingten Anspruchs an die Praxis, in der Form der Gewißheit prinzipiell notwendiger Sinn-Erfüllung durch Praxis"[23]. Der doppelten Orientiertheit der ethischen Erfahrung an Praxis und reiner Erfahrung entsprechend kann diese Gewißheit mehr Ausdruck des praktischen Anspruchs oder mehr Ausdruck des Glaubens schlechthin sein. Die beiden Einstellungsmöglichkeiten konstituieren in ihrer Ausgeprägtheit die moralische und die religiöse Situation.

Noch bleibt ein Wort zu sagen über die Bedeutung der Immanenz innerhalb der ethischen Erfahrung. Die Immanenz steht hier dem praktischen Glauben, dem Ethos des Daseins gegenüber und äußert sich in der ‚Stimmung' der Angst und der Verzweiflung, welche die prinzipielle Enttäuschung begleitet. Diese Nichtigkeitsstimmung gehört, wenn auch als ständig bestrittene, zur Situation der ethischen Erfahrung; alle Verzweiflungen und Aengste lebensgeschichtlich-individueller Art (auch die Todesangst) sind Manifestationen dieser Grundstimmung[1]).

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß mit der Situation der reinen Erfahrung und der zwischen ihr und der praktischen Haltung ‚schwankenden' Situation der ethischen Erfahrung die beiden grundsätzlich einzig möglichen Einstellungen des Daseins zu sich selbst umrissen sind. Bevor wir daran gehen können, H's neue Auffassung der Philosophie zu bestimmen und seinen früheren Standpunkten den ihnen zukommenden Ort innerhalb der beiden Einstellungsmöglichkeiten anzuweisen, müssen wir diese erst noch im einzelnen kennen lernen.

Zuerst fassen wir die Situation der ethischen Erfahrung näher ins Auge und folgen den Ausführungen über die moralische Situation im vierten Kapitel.

Die moralische Erfahrung erweist ihre ausgesprochen praktische Orientiertheit innerhalb der ethischen Situation vor allem dadurch, daß ihr die ‚Fortführung' der Praxis trotz des negativen Urteils sozusagen selbstver-

---

[1]) Das Verständnis der bisherigen Ausführungen wird wohl erleichtert, wenn wir darauf hinweisen, daß die drei Formen der Transzendenz: die Transzendenz der praktischen Situation, die Transzendenz der ethischen Situation und die integrale Transzendenz, im wesentlichen mit den Stufen des Einheitswillens im „Guten": dem die Problematik mitkonstituierenden, dem das Problem schaffenden reineren und dem unbedingten Einheitswillen, identisch sind.

ständlich ist. Sie erfährt nur die ‚relative' Problematik im Sinn des faktischen Ungenügens; sie vertraut auf die mögliche Richtigkeit der Praxis; ihre Devise heißt: Du kannst, denn du sollst! — Mit der moralischen Erfahrung ist eine neue, grundsätzlich orientierte Praxis gegeben. Ihr Ziel (Ideal) ist die Richtigkeit des praktischen Verhaltens, seine grundsätzliche Gerichtetheit auf das Gute (das ‚Endziel' aller Praxis überhaupt, noch abgesehen vom moralischen Anspruch): die Güte. Das moralische Leben erschöpft sich nicht in der Auseinandersetzung mit dem erfahrenen Selbst, sondern bedeutet zugleich Fortführung der naiv-praktischen Auseinandersetzung unter dem Gesichtspunkt der Güte. Dadurch wird auch der je für ein Individuum daseiende äußere Gegenstand ‚moralisiert'. Er wird, vom Individuum aus gesehen, nicht nur Gegenstand „subjektiv richtigen ‚Verkehrs'"[24], sondern auch „Gegenstand im Sinne des Partners, für den selber die Forderung der Gemeinschaft gilt"[25] und, sofern er nicht (noch nicht) ‚von sich aus' zum Gemeinschaftspartner sich eignet, Gegenstand der Behandlung, deren Ziel diese Eignung ist.

Alle sittliche Praxis erstrebt „die Freiheit vom Kompromiß mit dem Bösen"[26], die Elimination der Problematik durch die Ueberwindung der Immanenz. Infolge dieses Strebens erst wird das praktische Dasein wegen seiner Problematik zum Problem. „Das moralische Problem ist als Aufgabe der Gestaltung praktisches Problem, nicht nur in dem Sinne, daß es der Praxis gilt, sondern eben dadurch, daß es der (sittlichen) Praxis zur Lösung aufgetragen ist. Nur praktisch, durch Entscheidung im Akte des Handelns, kann seine Lösung gesucht werden. Es ist ständiges Problem des praktischen Verhaltens und müßte also mit jedem praktischen Akt neu gelöst werden."[27]

Wir wissen bereits, daß der Urglaube auch in der ethischen Situation ständig durch den Ur-Zweifel bestritten ist. Als moralischer Zweifel bedeutet er moralischen Unglauben einerseits, Widerstand gegen das Ideal als zu realisierendes anderseits. Durch diesen praktischen Widerstand wird der moralische Glaube zur ‚Abwehr' genötigt; er wird zum ‚Festhalten' an der Sinngemäßheit sowohl als auch an der Forderung. Damit erhebt sich in der sittlichen Bekämpfung der praktischen Problematik — auf höherer Stufe — eine neue: die Problematik des moralischen Lebens selbst. Sie wird durch den Gegensatz von Wille und Trieb bezeichnet. Die Auseinandersetzung zwischen den beiden ist problematisch, weil der Wille als Wille in die Praxis eingeht, d. h. die Gebundenheit an die Immanenz nicht überwindet. — Das moralische Problem ist das Problem der (sittlichen) Freiheit. Bezeichnet man den Inhalt der moralischen Erfahrung, das praktische Dasein, als Natur und stellt man dieser das aus dem Sein heraus kritisch Stellung nehmende Dasein als Geist gegenüber, so kann man sagen, das Dasein sei in seinem Geiste frei, in seiner Natur unfrei.

Im Leben des Individuums ist all das, was bisher von der „‚reinen' moralischen Situation"[28] gesagt worden ist, in jeder Hinsicht relati-

viert. Relativiert ist zunächst die Intensität der moralischen Erfahrung: „das Individuum bleibt immer mehr oder weniger naiv"[29]. — Relativiert ist ferner das individuelle Gewissen. Sein Spruch ist immer mehr oder weniger mitbestimmt durch die naiv-praktischen Interessen. Die Trübung zeigt sich nirgends deutlicher als in den Grundsätzen oder Idealen. „Das individuelle Ideal rechnet nicht nur mit der Individualität, sondern es bestätigt sie jederzeit durch seinen Einschlag an Subjektivität ... Immer ist zwar — kraft sittlichen Willens — das Gute gemeint, aber es wird schon im Ideal nicht ‚getroffen'. Die Individuen unterscheiden sich nicht ‚als moralische', d. h. in der Idee der Idealität überhaupt, wohl aber in ihren Idealen, weil in diesen die Subjektivität zu Worte kommt."[30] So kommt es, daß das sittliche Individuum einen doppelten Kampf zu kämpfen hat: „es kämpft um die Reinheit und Eindeutigkeit seiner eigenen Idealität und erst darüber hinaus für die Realisation dieser Idealität"[31]. — Die individuelle Problemlage wird auch dadurch kompliziert, daß die sittliche Arbeit sowohl die Selbstgestaltung als auch die Gestaltung der ‚Welt' in sich schließt. — Eine weitere Komplikation ist schließlich auch noch durch die Spaltung des Triebes in den Beharrungs- und den Veranderungstrieb gegeben.

Die bisher genannten Komplikationen bestehen alle innerhalb der moralisch-praktischen Situation als solcher. Nun wird diese aber, wie wir wissen, auch noch durch die ästhetische Möglichkeit eingeschränkt. Die früheren Ausführungen sind nur in einem Punkt zu ergänzen. Der moralischen Erfahrung mit ihrem prinzipiellen Anspruch kann die sittliche Gleichgültigkeit der ästhetischen Situation nicht entgehen. Sie steht darum mit dieser nicht einfach in ‚Konkurrenz', sondern gerät mit ihr in Konflikt. Da vom moralischen Gesichtspunkt aus die gesamte Aesthetizität ebensogut der prinzipiellen Verurteilung unterliegt wie der Trieb, muß die sittliche Gestaltung zuletzt „auf Elimination dieses Lebens als ästhetischen überhaupt"[32] gerichtet sein. Auch in dieser neuartigen Problematik ist nur ein Kompromiß möglich. Er gestaltet sich im allgemeinen so, „daß prinzipiell die Herrschaft des sittlichen Prinzips gewahrt bleibt, daß aber die Aesthetizität ihrerseits in den Inhalt des Ideals eingeht und mit diesem Ideal sich zur Geltung bringt. Da aber ästhetische Haltung niemals moralisch gefordert sein und somit nicht als solche ins Ideal eingehen kann, so muß sie, damit die angedeutete Einbeziehung möglich werde, zugleich ‚denaturiert', in ihrer ästhetischen Eigenart gebrochen, kurz ‚moralisiert' werden. Dies geschieht so, daß das ästhetische Erleben sittlichen Zwecken dienstbar gemacht oder doch als ihnen dienstbar ‚begriffen' und auf diese Weise vom Ideal umgriffen wird. So kann etwa die ästhetische ‚Pause' im Zweckleben als notwendig zur ‚Erholung' oder zur Stärkung im moralischen Kampf erklärt und auf diese Weise ‚mit gutem Gewissen' in das Ideal sittlichen Lebens aufgenommen werden. Oder die Meinung geht dahin, die ästhetische Fähigkeit gehöre zur ‚Vollkommen-

heit' des Menschen, oder auch: zu seiner ‚Bildung', oder mit welchem Ausdruck sonst man das geltende Ideal bezeichnen möge."[33]

Aber auch diese Form der Problematik schafft, so wenig wie alle andern aufgewiesenen, die Tatsache aus der Welt, „daß in moralischer Situation die Transzendenz des Daseins grundsätzlich zu herrschender Geltung kommt. Der moralische Glaube, der sittliche Geist ist transzendierende Emanzipation des Daseins aus seiner praktischen Gebundenheit an die Immanenz, auch wenn der Wille sich faktisch nicht durchsetzt. ... Mag das sittliche Problem ungelöst sein: in der heroischen Gegenüberstellung gegen alle praktische Tatsächlichkeit besteht die Ueberlegenheit des sittlichen Daseins, und besteht die Sieghaftigkeit des Glaubens, der als solcher im Grunde nach der Lösbarkeit gar nicht fragt, sondern, feststehend in der ewigen Notwendigkeit der Vollendung, von nichts anderem weiß als eben von dieser Notwendigkeit."[34]

Was ist, hinsichtlich unserer Fragestellung, über die moralische Situation zu sagen? Sicher kann sie nicht Ort der neuen Philosophie sein. Aber in welchem Verhältnis steht sie zu den früheren „philosophischen Standpunkten" H's? Diese Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. Fest steht zwar, daß die moralische Situation weder für die in den frühen Aufsätzen (1907 und 1908) vertretene Auffassung noch für die religiös-philosophische Lebenseinstellung der philosophischen Schriften der zweiten Gruppe als Grundsituation in Frage kommt; aber ebenso einsichtig ist ihre wenn nicht ausschließliche, so doch grundlegende Bedeutung für die idealistisch-moralistische Ueberzeugung der Zwischenzeit in allen ihren Etappen. Wir brauchen nur an H's Bemerkungen über Moralisierung und Denaturierung des ästhetischen Lebens zu erinnern. Sie tragen deutlich den Charakter der „Abrechnung". Da wir die Arten der früheren Moralisierung und künstlichen Einbeziehung der Aesthetizität im ersten Kapitel des dritten Teils in aller Ausführlichkeit aufgezeigt haben, brauchen wir hier nicht mehr darauf zurückzukommen. — Wir haben bereits angedeutet, daß die idealistische Grundüberzeugung aus den Jahren 1910—25 aus der moralischen Situation allein nicht verständlich zu machen ist. In allen Schriften aus jener Zeit ist von Gott, von Religiosität, von Frömmigkeit die Rede. Diese Begriffe weisen auf die andere Möglichkeit der ethischen Erfahrung, die religiöse Situation, hin. Sie müssen wir daher zunächst noch ins Auge fassen.

„Je mehr in der Erfahrung die ‚Neigung' zur Praxis, also der Anspruch, die Forderung, der Geist als W i l l e hervortritt, desto mehr ist sie moralische, je stärker sie den Charakter der Seinssicherheit (des Glaubens) im Anblick des problematischen Daseins trägt, desto mehr ist sie religiöse Erfahrung."[35] Religiöse Erfahrung setzt voraus, daß der Erfahrende auf die Bedeutung seines Tuns nicht viel gibt. Als r a d i k a l e bedeutet sie Preisgabe der Praxis in Ansehung ihres Sinnes: die Problematik wird von vornherein als so ‚hoffnungslos' empfunden, daß sie gar nicht zum praktischen Problem werden kann. Daher kennt die religiöse Situation auch keinen sittlichen Imperativ, keine Idealbildung, keine Schuld im moralischen Sinn.

Als „s t e l l u n g n e h m e n d e, bewertende Distanzierung"[36] von der Praxis ist die religiöse Erfahrung aber trotzdem p r a k t i s c h e r Art. Ihre ‚Verzweiflung' an der Praxis setzt voraus, „daß es ihr gerade um das zu tun ist, dessen Möglichkeit sie in der Praxis nicht findet: um Erfüllung des Sinnes, d. h. um Vollendung des Daseins, wie die Praxis selber sie sich ‚vorstellt' und leisten zu können vermeint. Ohne den A n s p r u c h auf Erfüllung von Sinn könnte sie gar nicht e r f a h r e n, daß die Praxis ihm nicht gerecht werden kann. Kraft dieses Anspruches ist sie praktisch orientierte Erfahrung. Sie ist selber am Sinn, d. h. an der zu r e a l i s i e r e n d e n Vollendung, interessiert, und sieht darin die Notwendigkeit schlechthin. Insofern ist sie der moralischen Erfahrung verwandt: beide sind einig in der Anerkennung der Notwendigkeit einer Vollendung, wie die Praxis sie als ihren Sinn in sich trägt; sie differieren nur in der Einschätzung der Zulänglichkeit praktischen Verhaltens dafür."[37] Da auch in religiöser Erfahrung das Dasein seine Erfüllung nur ‚durch Praxis' finden kann, muß es für sie eine kompetente Praxis geben. Es ist die g ö t t l i c h e Praxis. Religiöse Erfahrung bedeutet positiv immer Offenbarung Gottes. „In jeder Form religiösen Glaubens ist Gott ein wollender, schaffender Gott, und seinem Schaffen ist gerade das anheimgestellt, was ‚unsere' Praxis zwar nicht kann, was sie aber ihrem Sinne nach meint: die Realisation dessen, was schlechthin sein soll."[38]

Da der göttliche Wille allein zuständig ist, trägt alles, was geschieht, den Charakter des W u n d e r s; das Dasein selbst wird in religiöser Erfahrung als Schöpfung Gottes erfahren. Daher ist ihr das ‚Kreaturgefühl' und die Gewißheit der B e s t i m m u n g wesentlich: „Was wirklich geschehen soll, auch was mit uns und durch uns geschehen soll, ist gottgewollt."[39] R e i n religiöse Erfahrung versteht den Satz, daß alles Schicksal Kreation Gottes sei, weder fatalistisch noch im Sinn des Quietismus, sondern so, „daß wir gerade dazu bestimmt seien, sittlich zu sein, d. h. in eigener Anstrengung, als eine für das gottgewollte Geschehen unentbehrlichen, selber gottgewollten Weise für die Realisation des Seinsollenden zu arbeiten"[40].

Wichtig ist ferner die Einsicht, daß keine Offenbarung mehr über die Absichten und Wege Gottes aussagt, als was in Gegenwart oder Vergan-

genheit sichtbar ist. Weil unser Wollen und daher auch unser Vorstellen für das, was geschehen soll, nicht kompetent ist, können wir auch die Zukunft nicht denken, wie Gott sie denkt. Für den Glauben ist die ‚Methode' Gottes, trotz Offenbarung, durchaus Geheimnis. Der Gläubige steht ständig in der Bereitschaft des Neuen, Unerwarteten, ohne daß dadurch sein Vertrauen erschüttert würde. Wo das unberechenbare Göttliche als ‚unheimlich' empfunden wird, entspricht diese Stimmung einer — noch zu besprechenden — eigentümlichen Influenz der moralischen Situation.

Was bisher über die rein religiöse Situation gesagt worden ist, wird durch das folgende Zitat aufs beste zusammengefaßt: „In religiöser Situation weiß das Dasein aus Erfahrung um seine praktische Inkompetenz in Ansehung seines Sinnes, also um seine praktische Sinnlosigkeit. Aber es weiß zugleich um das Aufgehobensein dieser Sinnlosigkeit im göttlichen Willen, der dem Dasein, welches durch ihn geschaffen ist und existiert, seinen Sinn erst gibt, der in ihm selbst nicht wäre und von ihm nicht gewollt und nicht einmal begriffen werden kann. Der Glaube gibt nicht den ‚Sinn des Daseins' preis, er ist vielmehr Sicherheit dieses Sinnes; aber preisgegeben ist die Eigenmächtigkeit des Sinnwissens und Sinnwollens. Das religiöse Dasein lebt seine Existenz als praktisches Geheimnis; seine religiöse Situation ist sein Glaube an den Sinn in aller Erfahrung der praktischen Hilflosigkeit."[41]

Nun ist aber auch die religiöse Haltung im individuellen Dasein von vornherein ermäßigt, bestritten, relativiert. — Einmal ist sie es durch den Optimismus der naiv- praktischen Situation, die „von Problematik nichts weiß und, von Zwecksetzung zu Zwecksetzung unbedenklich schreitend, in den Tag hineinlebt"[42]. — Relativiert ist die religiöse Situation ferner durch die Aesthetizität. Die Bedrohung von dieser Seite her ist sogar eine doppelte. Sie ist sowohl durch die Erfahrungsfremdheit der ästhetischen Haltung als auch durch ihre ursprüngliche Emanzipation von aller praktischen Tendenz bedingt. So wirkt sich ästhetisches Leben in Konkurrenz mit dem religiösen als ‚religiöse Indifferenz' einerseits, religiöse ‚Verständnislosigkeit' anderseits aus. — „Die nächste ‚Gefahr' liegt aber in der Nachbarschaft der religiösen zur moralischen Situation."[43] Der Unterschied zwischen den beiden ist im individuellen Leben mit seiner Verhaftetheit in die Praxis nicht radikal. „So ist die individuelle Erfahrung jederzeit ein Mittleres zwischen religiöser und moralischer Erfahrung; der individuelle Glaube steht immer zwischen dem radikalen religiösen und dem selbstvertrauenden sittlichen Glauben."[44]

Die Neigung zu religiöser Hingabe einerseits und sittlichem Selbstvertrauen anderseits macht die Problematik der ethischen Gesamtsituation aus. In ihr kämpfen — bildlich gesprochen — der moralische und der religiöse Glaube um die Herrschaft. Daher gibt es grundsätzlich zwei mögliche — faktisch ineinander übergehende — Arten der Verschlingung.

Dominiert der religiöse Glaube, so wird die moralische Praxis

(die Praxis überhaupt) ihrer letzten Bedeutung beraubt; sie wird eingeklammert. — In der ‚äußeren' Problematik zeigt sich diese Relativierung auf doppelte Art: Die Gegenstandswelt wird einerseits transparent auf Gott hin; anderseits wird der praktische Gegenstand Partner der Geschaffenheit und der Bestimmung. Ueber diesem Erlebnis der Zusammengehörigkeit ermäßigt sich aller Anspruch. Sittliche Arbeit an der Welt kann nicht mehr das Letzte sein; jedenfalls kann sie nicht mehr um des Ideals willen, sondern nur noch im Sinne der Bestimmung erfolgen. — Unter der Herrschaft der religiösen Haltung verliert auch die innere Problematik ihre absolute Bedeutung. „Die religiöse Distanzierung unseres eigenen Wollens ist zugleich das Wissen um die Bedingtheit selbst unserer Ideale; so kann uns weder ihre Inkonstanz noch unser Unvermögen, ihnen gerecht zu werden, endgültig erschrecken. Wir wissen, daß wir nicht wissen, was in absoluter Instanz gut ist, und wir wissen, daß die Verwirklichung des Seinsollenden nicht bei uns steht ... Wohl kennen wir die Schuld, aber wir wissen, daß sie zu unsrer Bestimmung gehört. Je mehr die religiöse Situation dominiert, desto schärfer wird moralische Schuld von Sünde getrennt, und da religiös nur die Sünde wichtig ist, tritt die Bedeutung der Schuld zurück. Sünde ist allein der Abfall von Gott, der Unglaube; ihm gegenüber können die moralischen ‚Sünden' an Wichtigkeit nicht aufkommen, ja es wäre Sünde, sie im letzten Sinne wichtig zu nehmen."[45] — Herrschaft des religiösen Ethos bedeutet also Einbeziehung des moralischen in das religiöse Leben. Alle Praxis wird aus einem verändernden Tun zum Kultus. „Die sittliche Praxis wird aus prinzipieller Anstrengung für die ‚Verbesserung' des Daseins zur gehorsamen Erfüllung einer göttlichen Mission."[46]

Infolge der religiösen Einordnung der sittlichen Praxis gewinnt notwendig auch das ästhetische Leben einen religiösen Aspekt. „Direkt hat religiöse Erfahrung mit ihm nichts zu tun, denn sie bezieht sich durchaus auf die Praxis. Aber sofern die ästhetische Situation dem moralischen Selbsturteil Anstoß und Problem ist, wird durch die religiöse Einklammerung dieses Urteils indirekt auch sie betroffen. Die religiöse ‚Bejahung' des Daseins revidiert die moralische Ablehnung des ästhetischen Lebens, und die Schönheit selbst wird zur Offenbarung. So kann auch die ‚ästhetische Praxis', von der Ausdrucksgebärde bis zur Kunst, religiöse Bedeutung gewinnen. Sie wird Gottesdienst und geht so in den Kultus ein."[47]

Deutlicher zeigt sich die Problematik der ethischen Gesamtsituation, wenn der moralische Geist die Herrschaft inne hat. Denn im moralischen Glauben ist kein Raum für die positive Einbeziehung des religiösen Lebens: Moralität ist als solche ‚atheistisch'. „In der ethischen Gesamtsituation bedeutet die Dominanz der Moralität auf jeden Fall religiösen Zweifel, Angefochtenheit des religiösen Glaubens, zwar nicht im Sinne direkten Widerstandes der praktischen Immanenz gegen den Spruch der Erfahrung, aber als Gegenwehr gerade des sittlichen und in seiner Sittlichkeit sich selbst verantwortlich wissenden Menschen gegen

die religiöse Radikalität, die ihm die letzte Verantwortung aus der Hand schlägt."[48] Die positive Leistung des Zweifels besteht im Versuch, die als unsittlich abgelehnte religiöse Seite des Ethos in das moralische Leben einzubeziehen, also zu ‚moralisieren'. Moralisiert wird vor allem das Verhältnis zu Gott und damit auch ‚Gott selbst'. „Die religiöse Erfahrung, sofern sie nicht gänzlich unterdrückt werden kann, weiß ja von Gott. Aber die dominierende moralische Situation gestattet nicht, daß er ‚religiöser Gott' sei oder bleibe. Seine Existenz und der ‚Verkehr' mit ihm, die Offenbarung selbst, der Glaube, das religiös-kultische Leben werden in die sittliche Praxis eingebaut und erhalten von ihr aus eine neue Bedeutung."[49]

Da der moralische Glaube eine andere Existenz als das Dasein nicht kennt — „es sei denn die Existenz des vollendeten Daseins, das aber erst zu schaffen ist"[50] —, muß auch Gottes Existenz in der Art des Daseins aufgefaßt werden. Gott wird zum Partner sittlich bedeutsamer Auseinandersetzung und in diesem Sinne Gegenstand. Aus der Schöpfung wird „ein Akt des Wollens nach der Art unsrer Zwecksetzungen, und aus dem Verkehr mit Gott die Auseinandersetzung zweier Willen auf dem gleichen Boden. Der göttlichen Zwecksetzung steht die unsre gegenüber, und wenn auch jene überlegen ist, so untersteht sie doch, nicht anders als unsere eigene, sittlicher Notwendigkeit. Nur so kann Gott zum Urheber des ‚Sittengesetzes' oder zum Richter in moralischen Angelegenheiten werden: im Grunde dominiert das moralische Prinzip, und Gott kann nur dadurch Gott sein, daß er mit diesem Prinzip identifiziert wird. Dadurch wird aber der Verstoß gegen die sittliche Notwendigkeit zur Verfehlung gegen Gott, zur ‚Sünde', und nichts ist für die Moralisierung der religiösen Situation charakteristischer als dieser moralisierte Sündenbegriff, wenn man ihn mit der religiösen Bedeutung der Sünde vergleicht."[51]

Die Moralisierung des religiösen Verhältnisses zu Gott schließt nun aber auch die Möglichkeit für den Menschen ein, seinen Willen dem göttlichen entgegenzusetzen, durch sein Verhalten Einfluß auf dessen Absichten und Entschlüsse zu gewinnen. „Im Grunde verwandelt alle Moralisierung der religiösen Situation diese in die magische Situation, die sie auch dann ist, wenn der ‚Sinn' des magischen Verkehrs mit Gott durchaus unter radikal-sittlichem Gesichtspunkt steht und also nichts andres im Auge hat als die Realisation des — sittlich verstandenen — Guten. So gewinnen Gebet und Kultus magischen Charakter, nicht minder aber das tägliche Leben, sofern es eben zum ‚gegenständlichen' Verkehr mit der Gottheit wird."[52]

Sehr wichtig sind wiederum die Schlußbemerkungen: „Es liegt angesichts der Verbreitung dieser moralisierten, magischen Religiosität für die oberflächliche Beurteilung sehr nahe, überhaupt ‚Religion' mit der magischen Haltung zu identifizieren, aber es wäre trotzdem eben oberflächlich. Der Mensch, der als Individuum dem praktischen Dasein verhaftet ist, neigt als erfahrendes Individuum sicher zur moralischen Form der Erfahrung als der dominierenden, und neigt also auch zur Moralisierung

der religiösen Situation. Aber solche Moralisierung wäre nicht möglich, wenn religiöse Erfahrung und also religiöse Situation nicht w ä r e. Mag sie stärker oder schwächer verdeckt und alteriert sein: der Mensch ist nicht verstanden, wenn er nicht auch als religiöser Mensch verstanden ist. In seiner religiösen Situation lebt er den Glauben auf eine durchaus eigentümliche Weise, welche bedeutet, daß er die Erfahrung auch als radikale kennt und ‚aushält', im Vertrauen auf die unumstößliche Sicherheit der Vollendung. Ja erst im religiösen Glauben erweist sich praktischer Glaube überhaupt in seiner vollen Bedeutung; er ist erst hier radikaler Glaube. Insofern könnte man die moralische Situation als eine unvollkommene, weil nicht radikale Vorform der religiösen bezeichnen, und könnte, innerhalb der erfahrenden Haltung, also innerhalb des Ethos, eine Skala praktischen Glaubens aufstellen, die von ausgesprochen moralischer Verfassung über alle möglichen Zwischenformen bis zu rein religiöser Situation führte: die Skala des Ethos überhaupt, d. h. des Daseins, wie es, im Sein sicher, diese Sicherheit trotz aller praktischen Immanenz und in seinem Grunde unerschütterlich bewahrt."[53]

Gestützt auf diese Ausführungen haben wir nun auch an die religiöse Situation, genauer an die Situation der ethischen Erfahrung überhaupt, die Frage nach ihrer Bedeutung für die neue Philosophie und die früheren „philosophischen Standpunkte" zu stellen.

Von vornherein fest steht, daß die Situation der ethischen Erfahrung nicht Ort jener Philosophie sein kann, in die H. einzuführen eben im Begriffe ist: der in der Gegenüberstellung von reiner und ethischer Erfahrung im dritten Kapitel enthaltene Hinweis auf die erstere war zu deutlich, als daß wir über die Grundsituation der neuen Philosophie noch im Zweifel sein könnten.

Nicht minder fest steht aber auch die hinsichtlich der moralischen Situation bereits umrissene Bedeutung der Situation der ethischen Erfahrung überhaupt für die früheren Grundüberzeugungen. Die nun folgende Inbeziehungsetzung im einzelnen wird bestimmtere Ergebnisse zeitigen.

Untersuchen wir zunächst, ob oder inwiefern die Situation der ethischen Erfahrung als Ort der in den Schriften aus den Jahren 1926—32 vertretenen religiösen Philosophie in Frage kommt. In erster Linie ist auf einen wesentlichen Unterschied in der Auffassung der Religiosität hinzuweisen. Hier wie dort

ist selbstverständlich die Bezogenheit auf Gott und damit auch das Bewußtsein der menschlichen Inkompetenz da; hier wie dort bleibt Gott, trotz der Offenbarung, absolutes Geheimnis, fehlt also auch das Wissen darum, was in letzter Instanz gut ist. Aber während im „Wesen der Philosophie" die reine religiöse Erfahrung als praktische, d. h. an der zu realisierenden Vollendung interessierte Erfahrung dargestellt und der Gott aller religiösen Erfahrung als wollender, schaffender Gott definiert wird, dem die Realisation dessen, was sein soll (aber noch nicht ist), anheimgestellt ist, vertritt H. in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe die Auffassung[1]), daß reiner Glaube das Gute nicht als ein erst zu schaffendes, sondern „als stets gegenwärtiges, stets erfülltes und stets neu sich erfüllendes"[54] sieht, daß nach ihm also Gott das Seinsollende nicht erst in Zukunft verwirklichen wird, sondern die ewig realisierte Vollendung ewig neu begründet. Dieser Unterschied fällt deshalb so schwer ins Gewicht, weil der frühere reine Glaube nach der Definition im „Wesen der Philosophie" gar nicht mehr als eigentlich religiöser Glaube angesprochen werden darf. Denn ihm fehlt ja der ausgesprochen praktische Charakter. Wohl ist er insofern noch praktisch zu nennen, als ein tätiger, schaffender Gott da ist. Insofern aber, als dieser Gott das Seinsollende nicht erst in Zukunft schafft, sondern die ewig realisierte Vollendung begründet und erhält, weist der reine Glaube über alle praktische Orientiertheit und damit über die Situation der ethischen Erfahrung hinaus in die Situation der integralen Erfahrung. Da wir diese erst noch kennen lernen müssen, ist auch die nähere Bestimmung des Ortes der religiösen Philosophie aus den Jahren 1926—32 solange noch zurückzustellen.

Nicht ganz eindeutig zu bestimmen ist das Verhältnis zwischen der Grundgesinnung der frühen Aufsätze (1907/08) und der Situation der ethischen Erfahrung. Sicher ist zwar, daß jene Lebenseinstellung in der Art ihrer Bezogenheit auf Gott in

---

[1]) Wir fassen zunächst nur den seit dem „Geheimnis der Wirklichkeit" (1927) vertretenen Standpunkt ins Auge; auf den früher schon angedeuteten Gegensatz zwischen dieser Gottesauffassung und derjenigen im „Guten" (1926), werden wir bei anderer Gelegenheit noch zurückkommen.

die Richtung der reinen religiösen Erfahrung weist; aber es fragt sich auch hier, ob jener Glaube in der Weise praktisch orientiert sei, wie es die Definition der religiösen Situation verlangt. Bisher wurde er infolge der Gegenüberstellung zur idealistisch-moralistischen Grundüberzegung, zweifellos mit Recht, stark in die Nähe der religiös-philosophischen Lebenseinstellung aus den Jahren 1926—32 gerückt. An dieser Stelle nun ist die Möglichkeit einer Unterscheidung gegeben. Während die Auffassung des Glaubens in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe mit aller Entschiedenheit über die Situation der ethischen Erfahrung hinausweist, finden sich in den frühen Aufsätzen keine Anhaltspunkte dafür. Wohl dominiert auch hier das unbedingte Vertrauen in die göttliche Führung, die gläubige Bejahung von Welt und Schicksal; aber Vertrauen und Bejahung eignen auch dem religiösen Glauben, wie er der Situation der ethischen Erfahrung entspricht. So muß, mangels der nötigen Angaben, die Bestimmung des Ortes der Grundüberzeugung der frühen Aufsätze in diesem Punkt dahingestellt bleiben.

Dagegen ist nun an Hand der bisherigen Ausführungen über die Situation der ethischen Erfahrung eine genauere Bestimmung des Ortes der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung und ihrer Etappen, die H. in der Zwischenzeit (1910—25) vertreten hat, möglich. Auf die grundlegende, aber nicht ausschließliche Bedeutung der moralischen Situation haben wir bereits hingewiesen. Durch die Darstellung der religiösen Situation sind uns nun weitere Gesichtspunkte der Einordnung an die Hand gegeben. Wir wissen nun, daß die Arten der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung als Ausdruck der Problematik der ethischen Gesamtsituation zu verstehen sind, daß sie als Formen der individuellen ethischen Erfahrung, als Ausprägungen des individuellen ethischen Glaubens begriffen werden müssen, der immer zwischen dem radikalen religiösen und dem selbstvertrauenden sittlichen Glauben steht. Wir wissen darüber hinaus, daß es sich um Dokumente der ausgesprochenen Herrschaft des moralischen Geistes handelt. Es ist gerade so, wie H. sagt: die um Gott wis-

sende religiöse Erfahrung kann zwar nicht ganz unterdrückt werden; anderseits gestattet die dominierende moralische Situation aber auch nicht, daß Gott ‚religiöser Gott' sei oder — im Hinblick auf die frühere Aufassung (1907/08) — bleibe. Die Moralisierung äußert sich nicht so sehr darin, daß die religiöse Situation zur „magischen" wird, als in der Identifikation Gottes mit dem moralischen Prinzip. Damit wird er zum Urheber des ‚Sittengesetzes' und zum Richter in moralischen Angelegenheiten. Daran zu erinnern ist noch, daß die moralische Dominanz in den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken (1917/18), wo die Menschen eine ihnen von Gott z u g e d a c h t e, in den meisten Fällen aber ihre Fähigkeiten übersteigende Bestimmung zu erfüllen haben, stärker zu Tage tritt, als in den „Uebergangsschriften" (1921—25), wo Gott sich mit der Verwirklichung des f a k t i s c h in jedem einzelnen angelegten geistigen Maximums begnügt.

Damit ist die Frage, ob oder inwiefern die Situation der ethischen Erfahrung als Ort der neuen Philosophie und als Ort der bisher kennen gelernten „philosophischen Standpunkte" angesprochen werden könne, beantwortet. Es bleibt uns noch übrig, die bereits zu Beginn des dritten Kapitels skizzierte und nun im sechsten Kapitel ausführlich dargestellte Situation der reinen, integralen Erfahrung zu würdigen und im Anschluß daran den Ort der neuen Philosophie und den Ort der religiösphilosophischen Grundüberzeugung zu bestimmen. Wir folgen zunächst dem Gedankengang.

Die ethische Erfahrung besitzt einen eigentümlich zwiespältigen Charakter: „aus der apraktischen Ganzheit des Seins stammend und in ihr beheimatet, tritt sie doch in selber praktischer Auseinandersetzung mit dem dieser Ganzheit entfremdet erscheinenden Selbst und nimmt also Züge der Praxis an. Dadurch verbindet sich der Glaube, der an sich nichts andres ist als das Stehen im Sein, mit dem Wollen, und hört so auf nichts als Glaube zu sein. Der praktische Glaube steht zwischen dem r e i n e n Glauben und dem Wollen, als moralischer Glaube ganz deutlich dem Wollen zuneigt, als religiöser Glaube wohl entschiedenerer Glaube, aber doch mit dem für alles Wollen charakteristischen Sinnbegriff: die Vollendung ist eine erst zu schaffende, und Gott ist ein wollender Gott. Alle ethische Erfahrung, auch die religiöse, ist ein Mittleres zwischen r e i n e r Erfahrung und praktischer Einstellung zur Tatsächlichkeit des problematischen

Daseins."[55] Wie sich in der Situation des Erfolgs die ästhetische Situation ankündigt, so kündigt sich in der ethischen Erfahrung die reine, voll apraktische Erfahrung an: die theoretische Situation, die Situation der Erkenntnis.

Reine, theoretische Erfahrung ist möglich, weil in aller ethischen Stellungnahme ein ‚Rest' integraler Seinshaltung bestehen bleibt und das Dasein kraft dieses Restes die Einheit lebt. Die ethische Erfahrung wird durch die Tatsache „des nie ganz ‚ethisierten' Glaubens"[56] nicht etwa verhindert oder rückgängig gemacht; „aber sie wird mit einer ‚Reserve' versehen, sie ist durchsetzt von einer stillen Gewißheit, daß das Erfahrungs-Urteil, mit ihm die ganze Auseinandersetzung, doch nicht ‚notwendig' und nicht das Letzte sei"[57]. Sofern diese Enthaltung vom Urteil in der Erfahrung sich behauptet oder ‚durchbricht', steht das Dasein in theoretischer Situation.

Sie ist die Situation der reinen Schau, der Betrachtung des Lebens „aus dem Gesichtspunkt der vollendeten Transzendenz"[58]: Theoria. In ihr steht das Dasein zu seinem Selbst, erlebt es am Erfahrungsgegenstand das Sein als seine Wahrheit. Theoretische Betrachtung ‚sieht' den ‚problematischen' Vielheits- und Werdenscharakter ihres Gegenstandes wohl; aber sie versteht ihn in diesem Charakter als vollendet. „Sie weiß, daß in Wahrheit das (erfahrene) Dasein mit dem erfahrenden Eins ist und mit ihm ‚dem Sein angehört', d. h. einfach ist. Sie durchschaut die anscheinende (der ethischen Erfahrung so erscheinende) Problematik auf ihre tiefere ‚Gelöstheit', sie durchschaut das anscheinend unvollendete Dasein auf sein Sein hin."[59] Sie erkennt, daß alles, was in ethischem Aspekt im Dasein nach Nichtsein aussieht, ‚Ausdrucksweise' des vollendeten Seins ist.

So korrigiert sich das ‚Bild' der praktischen Situation, welches die Praxis als problematische Gegensätzlichkeit der Immanenz und Transzendenz zeigte. In theoretischer Schau ist der Gegensatz, welcher im ethischen Aspekt wesentlich zu sein schien, eingeklammert: „Leben, praktische Haltung, ist in Wahrheit nicht Ausdruck der Unvollkommenheit, d. h. einer Verhaftung an das Nichtsein; wohl aber gehört es zur Vollendetheit des Daseins, zu seinem Wesen, daß es praktisch die ‚Idee' des Nichtseins kenne (Immanenz) und das Sein ebenso praktisch ‚verfolge' (Transzendenz). Nichtsein existiert nicht anders denn als eine ‚Idee des Seienden', sofern dieses praktisch ist. Ohne Sein des Daseins keine praktische Situation, ohne praktische Situation keine Idee des Nichtseins, ohne (praktische) Idee des Nichtseins kein Nichtsein überhaupt. Das Nichtsein hat praktische Bedeutung, d. h. es ‚ist' nur innerhalb praktischer Situation, und diese Situation als ganze ist beschlossen im Sein des Daseins."[60] „Wenn theoretische Schau Denken heißt, so ist Denken zwar nicht identisch mit Sein (Sein ist ja auch als praktisches, ästhetisches, ethisches Dasein), wohl aber identisch mit dem Sein in seiner Identität mit sich selbst, mit dem

Sein, das am Gegenstand praktischer Erfahrung sich selbst versteht und so die Wahrheit ‚herstellt'."[61]

Einer genaueren Bestimmung bedarf auch noch das Verhältnis zwischen theoretischer und ästhetischer Situation. Aesthetisches Leben ist Leben in der Einheit mit dem praktischen Objekt; theoretisches Leben ist Leben in der Einheit mit ‚sich selbst'. Sieht die naive ästhetische Schau das Sein des Daseins in der Erscheinung, so sieht es die erfahrene Theoria in seinem Wesen. Beide Haltungen sind „als gelebte Identität des seienden Daseins"[62] Eins; was sie ‚trennt', ist nur die Art der ‚Beziehung' auf das Dasein als praktisches. „‚Gäbe' es keine praktische Haltung überhaupt, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Theoria und ästhetischer Schau; beide w ä r e n überhaupt nicht als solche, es wäre nur das Dasein als Einheit. Man kann sagen: absolut ästhetische Haltung und absolute Theoria fielen zusammen, aber zugleich wären sie weder ästhetische Schau noch theoretische Betrachtung. Als solche sind sie ‚relativ' in dem Sinne, daß sie beide auf Praxis bezogen, von ihr ‚provoziert', auf sie angewiesen sind: nur in einem auch p r a k t i s c h e n Dasein gibt es ästhetisches und theoretisches Leben, gibt es Schönheit und Wahrheit."[63]

Die theoretische Situation bekundet ihre ‚Neigung' zur Praxis dadurch, daß sie theoretische Betrachtung des Gegenstandes der ethisch-praktischen Erfahrung ist. Auch wenn sie die praktische Erfahrung ‚durchschaut', so ist sie doch an sie gebunden. „Dies will einfach heißen, daß das Dasein sich ‚nie' in r e i n theoretischer Situation befindet, sondern stets in theoretischer und praktischer (ethischer) Situation zugleich: beide gehören untrennbar zusammen."[64] Diese Tatsache erweist sich auch daran, daß wir imstande sind, von theoretischer Situation etwas auszusagen. Sie ist nämlich nur insofern überhaupt erfahrbar und darstellbar, als sie einen praktischen Bezug aufweist. Als absolute fiele sie mit dem Sein schlechthin, d. h. mit dem Sein, wie es n i c h t als Dasein, sondern als pures Sein wäre, zusammen. — Da die theoretische Situation faktisch mit der ethischen ‚in Konkurrenz' steht, hat Theoria sich gegen die ethische Stellungnahme erst durchzusetzen. Ganz kann ihr das schon deshalb nie gelingen, weil ja damit der Erfahrungsgegenstand und also auch die Möglichkeit der theoretischen Betrachtung schwände. Die theoretische Situation existiert nur als ständiger ‚Versuch', als ständig bestrittene: im ‚Prozeß'. So ist die tatsächliche Haltung stets ein Mittleres, in welchem sich ethische Bewertung und theoretische Bejahung durchdringen: „Zwischen den Polen der integralen ethischen (moralischen oder religiösen) Einschätzung des Daseins und der reinen Erkenntnishaltung bewegt sich jede tatsächliche Lebenseinstellung."[65]

„Diese Ebene der Lebenseinstellung, auf welcher Ethos und Theoria sich gegenüberstehen, ist der O r t d e r P h i l o s o p h i e, und Philosophie ist der Prozeß ihrer ‚Auseinandersetzung', genauer: der Prozeß der Durch-

setzung der theoretischen Situation am ethischen Gegenstand."[66] Dieser Prozeß hat insofern nicht den Charakter eines Kampfes, als die theoretische Haltung nicht eine Art des Wollens ist: „sie ist einfach da, und dies ihr bloßes Dasein bedeutet die Durchbrechung der ethischen Situation"[67]. Das Ethos seinerseits ‚wehrt' sich freilich gegen diesen Einbruch. Die theoretische Bejahung des Daseins erscheint „in moralischem Lichte direkt als unsittlich, unter religiösem Aspekt aber als Bedrohung der religiösen Situation. Es ist freilich nicht das religiöse Subjekt, das sich als religiöses zur Wehr setzt; denn die rein religiöse Haltung müßte ja auch jene Bedrohung als göttliche Bestimmtheit des Daseins hinnehmen und also die Entscheidung gläubig in Gottes Hand legen. Nur das sittliche Subjekt kämpft, aber es kann auch im Namen der religiösen Position kämpfen, sofern es diese in sein Ideal aufgenommen hat."[68] — Die Parallele zur ästhetischen Situation besteht also auch in diesem Punkt: „auch theoretische Haltung durchbricht oder durchdringt, wie ästhetische Empfänglichkeit, die gegenteilige Situation, ohne sie zu bekämpfen"[69].

Der Anschein einer willentlichen Durchsetzung entsteht nur dann, wenn die Theoria ihrerseits moralisiert wird. In diesem Fall setzt sich in Wahrheit nicht Theoria durch, sondern das Ethos, „d. h. das moralische Subjekt, welches moralisch bleibt, gerade indem es theoretisch sein will"[70]. Theoria kann man nur haben, aber nicht ‚machen'.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die theoretische Situation nur in der Philosophie existiert. Philosophie ist die Manifestation der Theoria; „diese aber ist die ‚Daseinsform' der reinen Theoria, welche das Sein selber ist"[71]. „Die theoretische Situation des Daseins, anwesend in der Philosophie, ist das Dasein selbst als um sein Sein wissendes; in ihr offenbart sich dieses Sein, und in diesem Sinne ist sie die Daseinsform des Seins. Philosophie aber ist der Daseinsprozeß, in welchem, durch welchen jene Offenbarung geschieht."[72]

Mit dieser Charakteristik der theoretischen Situation ist zugleich auch schon die Frage nach dem Ort der „neuen" Philosophie beantwortet. Zu vollziehen bleibt also nur noch die nähere Bestimmung des Ortes der religiös-philosophischen Grundüberzeugung aus den Jahren 1926—32.

Wir haben bereits festgestellt, daß der von H. in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe vertretene reine Glaube wegen seiner Bezogenheit auf den schöpferischen Gott und der damit gegebenen Betonung der menschlichen Inkompetenz und des Geheimnisses zwar wohl als der ethischen Situation entstammender, praktischer Glaube aufgefaßt werden muß, daß er aber durch sein Bekenntnis zur ewig realisierten Vollendung des Daseins ebenso bestimmt über die ethische Situa-

tion hinaus auf die integrale Erfahrung weist. Aus den bisherigen Darlegungen über die theoretische Situation geht nun hervor, daß gerade dieser Glaube an die ewige Vollendetheit des Daseins ihr Kernstück ausmacht, mit dem Unterschied allerdings, daß es hier nicht mehr Gott ist, der sie begründet und erhält, sondern das ungeschaffene, ungewordene, unzerstörbare Sein des Daseins selbst. Von der grundsätzlichen Bedeutung dieser Wandlung in der Grundüberzeugung wird an späterer Stelle noch die Rede sein. In diesem Zusammenhang soll uns der Hinweis auf die Ueberwindung des religiösen Standpunktes durch die theoretische Einstellung vorerst nur dazu dienen, den Ort der religiösen Philosophie genauer zu kennzeichnen. — Fest steht also, daß dieser Ort auf einer Ebene der Lebenseinstellung liegt, auf welcher Ethos und Theoria einander gegenüberstehen; fest steht aber zugleich, daß diese Ebene nicht die Ebene der theoretischen Philosophie sein kann. Was die beiden trennt, ist die Art und Stärke ihrer praktischen Bezogenheit. Während die ‚Neigung' zur Praxis sich in der theoretischen Philosophie nur insofern kundtut, als diese sich am Gegenstand der ethischen Erfahrung vollzieht, dokumentiert sie sich in der religiösen Philosophie so stark, daß die Vollendung des Daseins „nur" unter religiösem Gesichtspunkt, aus religiösem Bewußtsein heraus, geglaubt werden kann. Anderseits erscheint, vom Ethos her gesehen, der religiös-philosophische Standpunkt so sehr von integraler Seinssicherheit durchdrungen, daß zwar nicht die religiöse Haltung überhaupt, wohl aber die hoffende, die eigentlich praktische Form des Glaubens „preisgegeben" wird. Es handelt sich also um eine ausgesprochene Zwischenhaltung. Von der ethischen Erfahrung herkommend, könnte man auch hier — ähnlich wie bei Erfolg und Phantasie — von einer religiös-theoretischen Zwischensituation sprechen, in der die neue theoretische Möglichkeit des Daseins sich ankündigt.

Mit dieser Einordnung scheint der jeweilige Ort der früheren „philosophischen Standpunkte" genügend scharf umrissen zu sein. Die Ausführungen über die theoretische Situation nötigen uns jedoch noch zu einer wichtigen Ergänzung. Auszugehen

ist von der Feststellung, daß j e d e faktische Lebenseinstellung „zwischen den Polen der integralen ethischen (moralischen oder religiösen) Einschätzung des Daseins und der reinen Erkenntnis" liegt. Damit ist gesagt, daß nicht nur in der Epoche der religiösen Philosophie (1926—32), sondern auch unter der Herrschaft des Standpunktes der frühen Aufsätze (1907/08) und der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung (1910—25) theoretischer Geist lebt, reine Erkenntnis am Werke ist. Sie ist es freilich als stark bestrittene und ohne daß H. sich ihrer Eigenart und ihrer letzten Bedeutung bewußt gewesen wäre. Die dominierende ethisch-praktische Einstellung hat — ganz entsprechend der früheren Moralisierung und künstlichen Einbeziehung der ästhetischen Möglichkeit ins praktisch-sittlich-religiöse Verhalten — eine „Ethisierung" der Theoria zur Folge: die theoretische Betrachtung wird, mit innerer Notwendigkeit sozusagen, in den Dienst der Bewußtmachung des ethischen Standpunktes gestellt, ja, mit dieser Art der Weltbetrachtung identifiziert und dadurch „denaturiert". Unsere Aufgabe besteht auch hier darin, die einzelnen Etappen dieser „Ethisierung" im Abriß festzuhalten. Bevor dies geschehen kann, haben wir zunächst „D i e G e s t a l t e n d e r P h i l o s o p h i e" noch näher kennen zu lernen.

Das erste Kapitel des zweiten Hauptteils handelt von der philosophischen Schau, wie sie sich im i n d i v i d u e l l e n Prozeß vollzieht.

Für das Individuum existiert die rein theoretische Haltung nur als ‚Idee', als Idee der W e i s h e i t. „Weisheit wäre der Besitz der W a h r h e i t, Philosophie ist der Prozeß, in welchem es um diesen Besitz geht"[73]. In diesem Sinn ist sie L i e b e zur Wahrheit. „Es handelt sich darum, daß der Mensch als ‚theoretisch begabter', d. h. kraft daseiender, wenn auch bestrittener theoretischer Situation, eine A h n u n g der Weisheit hat, welche Ahnung soviel ist wie ‚Erinnerung', das ist ein tiefes Wissen um eine ‚Möglichkeit', die sich erfüllen will, — damit zugleich ein Wissen um die Wahrheit im ‚Prinzip', ein Vor-Wissen, dem das wirkliche Wissen noch nicht nachgekommen ist. Liebe zur Weisheit ist nur dort, wo ‚im Grunde' Weisheit i s t, aber eben nur erst als Möglichkeit des Durchbruchs."[74]

Da die Philosophie einen Durchbruchsprozeß darstellt, sind Schwankungen, Rückschläge, aber auch helle Erleuchtungen möglich. Die letz-

teren sind die großen Momente der Philosophie: „klare Einblicke in die Wahrheit des Daseins, eigentliche Offenbarungen seines Seins"[75]. Von ihnen bleibt eine ‚Erinnerung' zurück, ein Pfand des ‚Sieges' der Theoria in der Auseinandersetzung mit dem Ethos. Diese Erinnerung bedeutet einerseits philosophische Hoffnung, anderseits Sehnsucht nach dem neuen Erlebnis, Warten auf neue Offenbarung.

Damit ist zugleich der Charakter des philosophischen Denkens umschrieben. Ein Mensch denkt im ursprünglichen und eigentlichen Sinn des Wortes, sofern er an der theoretischen Situation Anteil hat: „der denkende Mensch philosophiert, und nur der philosophierende Mensch denkt"[76]. Denken besteht im ‚Versuch', das Dasein so zu sehen, wie es in Wahrheit ist, frei von Bewertung, ‚objektiv'. Dieses Denken wird moralisiert, wenn der Versuch willentlich gemacht wird. Beschränkt sich die ‚Anstrengung' darauf, die Erinnerung an die ‚hellen Momente' festzuhalten, so ist die Moralisierung noch nicht sehr stark; je mehr die Anstrengung dagegen den Charakter zweckhafter Absichtlichkeit zur Schaffung theoretischer Situation besitzt, desto weiter entfernt sie sich von der Philosophie.

Aus dem Gesagten ergibt sich, was philosophische Erkenntnis ist. Erkennen heißt das Dasein in Wahrheit erleben, es als Sein verstehen. Erkenntnis ist Betrachtung im Sinne anspruchsfreien, bejahenden Verstehens des erfahrbaren Daseins. Erkenntnis bedeutet ‚Verwandlung' des Gegenstandes ethischer Erfahrung in den ‚theoretischen Gegenstand'. „Der Gegenstand, an welchem philosophische Erkenntnis sich vollzieht, ist der Gegenstand der Erfahrung; der Gegenstand aber, der erkannt werden soll (oder also: erkannt wird, sofern im philosophischen Prozeß Theoria sich durchsetzt), ist dieses selbe Dasein als entgegenständlichtes, d. h. in seinem Sein und somit in seiner Identität mit sich selbst verstandenes."[77] Erkenntnis ist, mit andern Worten, „die erlebte Coincidentia oppositorum im Gegenstand der Erfahrung; — sie ist zugleich, als Erlebnis, ihrerseits Coincidentia von Subjekt und Objekt der Erfahrung"[78]. Das philosophische Subjekt wird als Medium theoretischer Einstellung über den ‚Standpunkt' des Individuums hinausgerissen. „Denn Theoria macht die Individuation nicht mit, und sofern sie ist, ‚im Individuum ist', steht dieses Individuum ‚auf dem Standpunkt des Ganzen', lebt es aus der Einheit."[79]

Die im ersten Teil dargestellten Situationen sind im einzelnen und in ihrem gegenseitigen Verhältnis die Züge des Daseins, in welchen sich seine Problematik der Erfahrung zeigt. Wie die interne, so ist auch die ‚höhere' Problematik durch die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz bedingt: „Die praktische und die ethisch-praktische Haltung widerstreiten der ästhetischen und der theoretischen eben weil sie praktisch sind, d. h. wegen des in ihnen waltenden Wollens. Untereinander aber sind jene beiden wiederum dadurch geschieden, daß das Ethos, wiewohl selber praktisch bestimmt, prinzipiell der praktischen Immanenz entgegengesetzt ist. Während ästhetische und theoretische Situation, obschon ‚grundsätzlich'

apraktisch und insofern verwandt, doch wegen ihrer verschiedenartigen Gebundenheit an die Praxis und also an die Immanenz auseinandertreten."[80] — Daseinserfahrung ist also Situations-Erfahrung und nie Erfahrung des Daseins ‚als (eines) ganzen'. Die Erfahrung weiß nicht, wie die Situationen zusammenhängen; sie k e n n t keine Einheit des Daseins, sondern nur gegenseitig und in sich gespannte Situationen. Schau der Einheit ist Sache der Theoria, also Sache der Philosophie. Inhalt dieser Schau ist die widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit der Situationen als Ganzheit gesehen, ist die vielgestaltige E r s c h e i n u n g als Ausdruck der Einheit.

Weil die in philosophischer Schau durchbrechende Theoria weiß, daß „das Sein des Daseins nicht i n W a h r h e i t bedroht ist"[81], entdeckt sie in jeder Situation das, was sie eigentlich bedeutet: sie versteht die Praxis als lebendes Sein, die ethische Situation als ‚grundsätzliches lebendes' Sein, die ästhetische Haltung als im praktischen Dasein sich wiederfindendes Sein und die theoretische Situation als das, in seinem ethischen Leben sich wiederfindende, ‚bei sich selbst seiende' Sein. Mit der Entdeckung der Seinsbedeutung jeder Situation ist die Einheit des Seins auch im ‚Verhältnis' der Situationen untereinander erkannt: „in ihrer wahren Bedeutung s i n d die Situationen Eins, in ihrem Wesen sind sie alle lebendiges und im lebendigen Dasein sich selbst ‚betätigendes' Sein"[82]. — Die philosophische Schau hebt also die Situationen nicht auf. Es ist nicht so, daß philosophisches Leben das praktische, sittliche, religiöse, ästhetische Leben ausschlösse. Philosophiert kann nur werden, wo das Dasein in seiner Gänze ‚gelebt' wird. Wirkliche Philosophie ist darum auch niemals ‚lebensfremd'. „Man darf sich das Verständnis der Philosophie nicht dadurch trüben lassen, daß man sich v o r allem Verständnis irgend ein ‚Bild' von ihr macht oder eine kursierende Vorstellung von ihr für Wahrheit nimmt."[83]

Da Philosophie keine Angelegenheit der Praxis ist, kann ihre Aufgabe weder mit einer moralischen noch mit einer überhaupt praktischen Aufgabe verglichen werden. Aufgabe der Philosophie ist es, Philosophie zu sein; ihre Erfüllung liegt im Vollzug ihrer selbst. „Philosophie d i e n t nicht der Erkenntnis, sie i s t Erkenntnis."[84] Darum kann man nicht von einem ‚Problem' der Philosophie sprechen. „Alles Problem gehört der moralischen Sphäre an, der Situation der gestaltenden Tat. Es gibt nur praktische Probleme, keine wirklich theoretischen, und alle Probleme können nur durch praktische Entscheidung gelöst oder zu lösen gesucht werden."[85] Das klingt nur für den paradox, der Theoria mit ‚Theorie' im Sinne willentlicher Konstruktion von Vorstellungen verwechselt. „ ‚Theorie' in diesem Sinne kann Beziehung zur Philosophie haben, wird sie vielleicht immer haben; sie ist aber an und für sich eine praktische Angelegenheit, und die Probleme, die sie bearbeitet, sind praktischer Art, weil sie der praktischen Entscheidung anheimstehen."[86]

H a t Philosophie auch kein Problem, so kann nun doch aus moralischem Aspekt heraus die eigenartige Problematik des philosophierenden und zugleich ethisch orientierten Menschen als Problem erlebt werden.

Dieses Erleben ist, wie die Problematik selbst, Ausdruck der Hemmung der philosophischen Erkenntnis durch den ‚philosophischen Zweifel'. Dieser Zweifel zweifelt an dem, was Theoria ‚weiß', nämlich an der Vollendung des Daseins als solchen; „eigentlich n e g i e r t das Ethos diese Wahrheit der Theoria und Zweifel kann diese Negation nur deshalb heißen, weil sie im philosophischen Prozeß nicht restlos aufkommt, sondern ihrerseits von durchbrechender Theoria beschränkt ist"[87].

Weil Erkenntnis weder gesucht noch gemacht werden kann, gibt es auch keine philosophische M e t h o d e. „Es ist immer Zeichen philosophischer Schwäche, wenn ein ‚sicherer Weg' zur Erkenntnis gesucht wird."[88] Aller konstruktiven Auffassung der Philosophie gegenüber muß immer wieder betont werden, daß es philosophisch gerade nicht um ein herzustellendes Wissen, ein ‚Bild', eine Vorstellung, ein Gedankengebäude geht, sondern um eine Lebenshaltung, um Einstellung zum erfahrenen Dasein, um Selbstverständnis im E r l e b e n der Einheit. „Philosophie ist der Prozeß der ‚Synthese' des Daseins mit sich selbst, sich vollziehend als Erleben der Einheit und Ewigkeit des Daseins g e g e n - über aller Erfahrung seiner Problematik."[89] Darum ist Philosophie auch Verständnis aller ‚Weltbilder', aller Aspekte des Daseins in ihrer eigentlichen Bedeutung; „denn sie ist Verständnis des Daseins selbst in seiner Einheit, welche seine Wahrheit ist"[90].

An Hand dieser Ausführungen über die philosophische Schau sind wir in der Lage, die letzte entscheidende Wandlung H's in ihrer grundsätzlichen Bedeutung zu erfassen. Die Wandlung besteht, kurz gesagt, in der Ueberwindung des Glaubens an den geheimnisvollen, „schöpferischen" Urgrund des Daseins. Theoretische Philosophie „braucht" keinen Gott mehr als Garanten der ewig realisierten Vollendung. Für sie bildet die Tatsache, daß zwischen Ziel und Wesen der problematischen Wirklichkeit ein unaufhebbarer Widerspruch vorhanden ist, nicht die Offenbarung dafür, „daß ein Andres, nicht mit der Wirklichkeit Identisches, i s t, ein Andres, welches Grund ... der Problematik und also der Wirklichkeit ist"[91] (1927). Für sie ist der Glaube an eine sinngebende, „irreale, transzendente Stelle"[92] nicht die e i n z i g m ö g l i c h e Haltung für den, der über die idealistisch - moralistischen Fortschrittsillusionen hinaus ist (1929). Für sie gilt nicht, daß Philosophie, in Frage und Antwort, g a n z e Philosophie nur als r e l i g i ö s e Philosophie sein kann (1929)[93]. Infolge des entschiedenen Durchbruchs der Theoria ist eine neue Möglichkeit gläubiger Lebenseinstellung in den Vordergrund gerückt: der Standpunkt des t h e o r e t i s c h e n

Glaubens, der kraft seiner integralen Seinssicherheit durch alle Erscheinung hindurch die unbegründete, ungeschaffene, ewig in sich ruhende Vollendung des Daseins erlebt und diese Einsicht aller Anfechtung und Bedrohung zum Trotz siegreich behauptet.

Die ganze Tragweite dieser Wandlung wird uns am eindrücklichsten bewußt, wenn wir H's Auffassung der inneren Geschichte der Philosophie, wie er sie im Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930) skizziert hat, nochmals kurz ins Auge fassen. — Nach der damaligen Auffassung entsteht Philosophie dort, wo unter Voraussetzung keimenden religiösen Sinnes für das Geheimnis der Realität der abenteuerliche Versuch unternommen wird, den geheimen Sinn durch die sinnlos erscheinende Oberfläche hindurch zu schauen. Da jede Schau des sinnhaften Wesens des problematischen Lebens eine „Fata morgana", eine „Traumschau", eine „Dichtung" ist, kann der Philosophie auf dem Weg zu ihrem Ziel kein Fortschritt beschieden sein. Der einzig mögliche Fortschritt liegt darin, daß sie die große Tat der Selbstüberwindung vollbringt, d. h. alle „spekulativen Erkenntnisse" als morsche Krücken des Glaubens erkennt, ihren selbstherrlichen Versuch, die verborgene Einheit des Lebens zu schauen, aufgibt und so zur religiösen Philosophie wird. — Ganz anders verläuft die innere Geschichte der Philosophie (wenn überhaupt noch von einem solchen Prozeß gesprochen werden darf) nach der Auffassung von 1934. Hier nähert sich Philosophie ihrem wahren Ziel umso mehr, je entschiedener der theoretische Geist in die Erfahrung einbricht, je unbedingter der Erscheinungscharakter aller Formen der Problematik erkannt, je unangefochtener die verborgene Einheit geschaut wird. Die religiöse Philosophie stellt also nicht mehr die letzte Etappe der inneren Entwicklung der Philosophie dar. Sie wird nun in ihrer eigentlichen Bedeutung erkannt, d. h. als Ausdruck „getrübter" theoretischer Betrachtung, als Dokument für die „Preisgabe" der integralen Seinssicherheit, als Ergebnis eines teilweisen „Absinkens" in die Situation der ethischen Erfahrung — oder wie immer man ihre Zwischenstellung kennzeichnen möge — verstanden. Es kann keine Rede

mehr davon sein, daß Augustin, Thomas, Kant kraft ihrer religiösen Gläubigkeit Vollender der Philosophie seien. Kronzeugen reinster philosophischer Einstellung sind nun — in der noch zu besprechenden Schrift „Wider den Ungeist" (1935) — zwei Repräsentanten der zweiten und dritten Stufe der inneren Geschichte der Philosophie: Parmenides und Platon. — Soviel über die grundsätzliche Bedeutung der letzten entscheidenden Wandlung H's.

Es wurde bereits früher darauf hingewiesen, daß bei der Gegenüberstellung der religiösen und der theoretischen Philosophie zunächst lediglich die für die philosophischen Schriften der zweiten Gruppe repräsentative, d. h. die seit dem „Geheimnis der Wirklichkeit" (1927) vertretene Grundüberzeugung, berücksichtigt werden könne. Hier ist nun der Ort, nochmals mit einem Wort auf den im ersten Kapitel des dritten Teils angedeuteten Unterschied zwischen der Gottesauffassung im „Guten" (1926) und derjenigen im „Geheimnis der Wirklichkeit" (und den späteren Schriften) zurückzukommen. — Erinnern wir uns zunächst daran, daß H. im „Guten" unter Gott den unbedingten, absoluten Einheitswillen, das Sein, die Einheit versteht, in der, durch die wir als erschaffene Wesen sind, daß er dann aber im „Geheimnis der Wirklichkeit" auf die Ungenauigkeit, ja Gefährlichkeit dieser Formulierung hinweist und im Laufe der Untersuchung zu einer klaren Scheidung der Begriffe Einheit und ‚Prinzip' der Einheit (Grund, Gott) gelangt. Wir haben seinerzeit festgestellt, daß es sich nicht bloß um eine schärfere Fassung des im „Guten" vertretenen Standpunktes, sondern um eine Wandlung in der Grundüberzeugung handelt, darüber hinaus aber auch betont, daß die zur Verfügung stehenden Kategorien nicht ausreichen, um die Gottesauffassung im „Guten" und die Wandlung der Grundüberzeugung in den Jahren 1926/27 in ihrer letzten Bedeutung zu erfassen.

Durch die bisherige Würdigung der theoretischen Philosophie sind uns nun die noch fehlenden Kategorien an die Hand gegeben; die Ortsbestimmung der Auffassung Gottes im „Guten" ist also, grundsätzlich wenigstens, möglich. Formulierungen wie: „Gott ist das Sein selbst und das ist die Einheit"[94],

oder: die „Wirklichkeit selber ist durch Gott und in Gott, aber in ihm ist ihre Gegensätzlichkeit aufgehoben"[95], weisen darauf hin, daß Gott im „Guten" im wesentlichen der Name für das erlebte Sein des Daseins, für die erlebte Coincidenzia oppositorum im Sinn der theoretischen Betrachtung ist. Wegen des Ausfalls der Theologie im „Guten" kann die Bestimmung auch hier nicht eindeutig sein. Falls unsere Annahme zu Recht besteht — und alles spricht dafür, daß sie es tut —, ist bereits die Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung die Folge eines Durchbruchs theoretischen Geistes, eines theoretischen Geistes allerdings, der noch zu wenig „eindeutig" ist, um sich gegen das „religiöse Bewußtsein" ganz und auf die Dauer „durchzusetzen".

Im zweiten Kapitel ist von der philosophischen Darstellung die Rede. Da gerade sie immer wieder Anlaß zu Mißverständnissen bietet, ist Vertrautheit mit ihrer Eigenart für das Verständnis der Philosophie unerläßlich.

Philosophisches Erleben ist „Bewährung des kraft Theoria gegenwärtigen Vorwissens um die Einheit an der problematischen Vielheit"[96]. Die befreiende, im Tiefsten beglückende philosophische Erschütterung bedeutet zugleich eine Erneuerung der Gesamtsituation. „Sofern wir, die Ergriffenen, nie nur in philosophischer Haltung stehen, sondern zugleich immer auch noch in praktischer, ethischer, ästhetischer Situation, strahlt jene Ergriffenheit in alle diese Situationen ein, hat sie ihre ‚Folgen' auch für das praktische, ethische, ästhetische Verhalten."[97] Für uns Individuen kann das philosophische Erlebnis im höchsten Fall so stark sein, daß die Praxis ihren Eigensinn maximal verliert. Wo das geschieht, wird sie zur puren ‚Entlastung' des Ergriffenen, zur ‚zwecklosen Reaktion', „welche nichts will und nichts bedeutet als: ‚Antwort' zu sein auf das, was wir schauen"[98]. Da das philosophische Erlebnis auf einen Gegenstand (das erfahrene Dasein) bezogen ist, bezieht sich auch diese philosophische ‚Geberde' auf ihn und wird so zum Vor-sich-hinstellen des Gegenstandes in seiner Erlebnisbedeutung. In dieser Dar-Stellung muß demnach das Erlebnis der Einheit zum Ausdruck kommen.

Die in bildschöpferischer Tat erzeugte Vorstellung ist vom Geschauten streng zu unterscheiden. Es handelt sich wirklich um „ein Bild, ein Gebilde, während die philosophische Schau selber Erlebnis ist, nicht bildhaft, sondern im Durchbruch neuer Haltung aufleuchtende Gewißheit ‚bei Gelegenheit' des ethisch erfahrenen Daseins, ein Innewerden, das erst in seinem praktischen Ausdruck zur Schau im bildhaften Sinne wird"[99].

Anderseits darf diese bildhafte Schau der Einheit des Daseins nun aber auch nicht mit der „Darstellung ‚für Andre' "[100] verwechselt werden.

H. versteht darunter nicht die Kundgabe des Erlebnisses durch Miene und Blick, sondern die aus dem Erlebnis der Einheit ‚mit Allen' notwendig folgende, mitteilende Darstellung des Geschauten. Diese äussere Darstellung ist immer Ausdruck im Sinne der Entlastung und der Mitteilung. „Was sie darstellt, ist das erfahrbare Dasein in seiner wahren Bedeutung, d. h. in seiner Einheit, so wie es nicht erfahren, aber philosophisch erkannt ist. Sie ist also nicht Abbildung oder Beschreibung des Daseins in seiner Erfahrungsgestalt, und ist ebenfalls nicht eine ‚theoretische Vorbereitung' zu seiner Gestaltung, sondern ‚zwecklose' Kundgabe seiner Wahrheit."[101]

Mit der Demonstration des erlebten Seins an der Erscheinung beginnt überhaupt erst die Arbeit des Philosophen. Adäquate und ‚wirksame' Darstellung ist eine Aufgabe, eine Denkaufgabe, wenn man unter Denken nicht das den Erfahrungsinhalt willkürlich umbildende Konstruieren, sondern die „‚Wiederholung' der erlebnismäßigen Erkenntnis in Bildgestalt"[102] versteht. Durch diese Bewußtmachung wird das in seiner Wahrheit erlebte Dasein „zum fingierten Gegenstand"[103]. Die Vorstellung des Unvorstellbaren darf das, was eigentlich gemeint ist, möglichst wenig zudecken, Der Philosophierende sollte jederzeit um die symbolische, hinweisend-inadäquate Bedeutung aller Vorstellungen wissen, und schon dies allein ist in dunkeln Momenten eine Leistung. Verhältnismäßig am geeignetsten sind diejenigen Formen, „welche einerseits starke symbolische, hinweisende Kraft besitzen und andrerseits möglichst wenig die Gefahr der Dogmatisierung heraufbeschwören"[104]. Weil es keine Vorschriften für die Wahl der Formen gibt, gibt es, analog wie im ästhetischen Bereich, viele mögliche Darstellungsweisen. Der Philosoph kann sich mit gleichem Erfolg ethischer (moralischer, religiöser, mythologischer) oder äusserlich - gegenständlicher (gegenständlich - psychologischer, naturwissenschaftlicher) Vorstellungsformen bedienen; „es kommt nur darauf an, daß sie in der Verwendung transparent sind, d. h. richtig (philosophisch richtig) verstanden werden"[105].

Die Gefahr dogmatischer Verirrung besteht natürlich in erhöhtem Maße für die Darstellung, sofern sie Mitteilung ist. Der Hörer, der sozusagen von außen an die Philosophie herantritt, neigt dazu, die Formen, Begriffe und Bilder in ihrer gegenständlichen und nicht in ihrer symbolischen Bedeutung aufzufassen. Alle Anstrengung des Philosophen, Mißverständnisse zu vermeiden, hat nur dann Sinn, wenn im Hörer etwas von latenter Theoria, von philosophischer Begabung vorhanden ist. Aber auch in diesem Fall muß die mitteilende Darstellung zugleich noch weckende Kraft besitzen: „Darstellung und philosophische Erziehung müssen Hand in Hand gehen"[106]. „Die Schwierigkeit, die dadurch bezeichnet ist, wird wesentlich verschärft durch den aktiven Widerstand, den der Angesprochene aus seinem — in der Regel in Idealen festgelegten — Ethos heraus (auch Ressentiment ist ethische Haltung) aller Philosophie zu leisten pflegt: er will nicht verstehen; das gegenständliche Mißverständnis der

Darstellung dient dem Zwecke der Abwehr, und es ist nicht schwer, Philosophie zu diskreditieren, wenn man ihre Darstellung plump dogmatisch und ihre Symbole ‚wörtlich' interpretiert. (Es wäre an analoge Interpretation des Kunstwerks zu erinnern)."[107] — Angesichts der Verschiedenheit der Hörer gibt es keine allgemeinen Anweisungen für die Verständlichmachung. Wo die Mitteilung nicht in engem pädagogischem Kontakt geschehen kann, ist der Erfolg immer fraglich. Seine wesentlichen Voraussetzungen sind: „erstens Kraft und Reinheit der philosophischen Schau selber, und zweitens jene ‚subjektive' Adäquatheit der Vorstellung, die erreicht wird durch ständige Selbstkritik und durch unablässige Bemühung um die Transparenz der gewählten Formen"[108].

Die mitteilende Darstellung ist für die Philosophie an die Sprache gebunden. Das ist ein Nachteil und ein Vorteil. „Nachteilig ist, daß die Umgangssprache durchaus gegenständlich orientiert ist, so daß es im mündlichen Verkehr besonderer Betonungen und in schriftlicher Mitteilung ebenfalls besonderer Mittel (wie etwa der Anführungszeichen oder ausdrücklicher Warnungen) bedarf als Hinweis auf die Notwendigkeit symbolischen Verständnisses. Ein Vorteil liegt andrerseits in der ungeheuren Flexibilität der Sprache, nach Wortform, Satzform und Ton, welche es zuläßt, daß das eigentlich Unsagbare gesagt oder sozusagen zwischen den Zeilen zum Ausdruck gebracht werden kann. Auf jeden Fall ist die Verständlichkeit philosophischer Darstellung nicht zuletzt an die Beherrschung der Sprache gebunden; sie zu erreichen gehört auch zur Arbeit darstellender Philosophie."[109]

Weil philosophische Darstellung Ausdruck des Einheits-Erlebens ist, muß sie eindeutig, geschlossen und in sich klar sein. So verstandene Systematik hat mit irgendeiner äußerlichen ‚Systematik' nichts zu tun. „Eine Reihe aphoristischer Betrachtungen oder ein Gespräch (im platonischen Sinne) kann in Wahrheit systematischer sein als ein noch so fest gefügt erscheinendes ‚System'."[110] Wahre Systematik ist am Erlebnis orientiert und nicht an einer systematischen Absicht. „Sie appelliert einzig an die latente oder keimende Philosophie des Hörers, nicht an seinen ‚logischen Verstand'. Ihre eigene und einzige Logik ist die der Treue gegenüber dem Erlebnis und des damit gegebenen Verständigungswillens, sie ist nicht die Logik der intellektuellen Bemächtigung."[111] Systematische Philosophie will auch nicht etwa das Recht der Philosophie gegenüber der ethischen (moralischen, religiösen) oder der einfach praktischen ‚Weltauffassung' verteidigen. Alle Apologie und aller Rechtsstreit ist ethischer, nicht philosophischer Art. „Je mehr Philosophie Philosophie ist, desto weniger braucht sie Recht haben zu wollen, weil sie um so mehr Wahrheit hat. Uebrigens ist es klar, daß dort, wo sie etwa in ihrer Wahrheit — dies ist ihr Recht — angezweifelt oder angegriffen werden sollte, — daß es dort ihr ‚Wahrheitsbegriff' ist (weil es keinen andern gibt), zu welchem der Zweifler oder Angreifer sich bekennt: überall, wo es um die Wahrheit geht, ist schon Philosophie."[112]

Diese Ausführungen über die philosophische Darstellung geben uns Anlaß zu weiteren vergleichenden Hinweisen.

Zunächst eine Bemerkung über den Bedeutungswandel des Begriffs der Erkenntnis (des Denkens). Wir wissen nun, daß philosophische Erkenntnis ihrem Wesen nach eine Lebenshaltung, eine erlebnismäßige Einstellung zum erfahrenen Dasein ist und erst infolge der nie ganz zu überwindenden Gebundenheit an die Praxis zur ‚Wiederholung' des erlebnismäßigen Erkennens in Bildgestalt (zum Denken in diesem Sinne) und zur mitteilenden Darstellung wird. Durch diese Präzisierung ist klar geworden, daß philosophische Erkenntnis nichts mit der gegenständlich-logisch orientierten Erkenntnis, von der in den bisherigen Schriften unter der Bezeichnung Erkenntnis (Denken) ausschließlich die Rede war, zu tun hat und also höchstens mit der ‚Erkenntnis' des Absoluten in der Epoche der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung („Deutsche Philosophie" (1917)) und mit der „Meditation", der „Enthüllung" '[119] des a priori Gewissen in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe in Parallele gesetzt werden darf. Philosophische Erkenntnis muß sich zwar, wie diese beiden Arten der Besinnung, „gegenständlicher Schauformen" (1927) bedienen, wenn sie es unternimmt, das „Ur-Gewisse" (1910—25, 1926—32, 1934!) darzustellen; aber auch sie ist sich jederzeit bewußt, daß diese Schauformen nichts anderes als symbolkräftige Hilfsmittel sein können.

Der zweite Hinweis knüpft an die Feststellung an, daß die philosophische Darstellung immer Anlaß zu Mißverständnissen gebe und geben werde, und zwar umso größeren, je stärker der aktive Widerstand sei, den der Angesprochene kraft seines Ethos leiste. — Daß der aktive Widerstand bei H. selbst bis zum Durchbruch der theoretischen Philosophie sehr groß gewesen ist, bedarf keines Nachweises im einzelnen mehr. Wir begnügen uns damit, an das durch die (noch) ethisch orientierte religiös-philosophische Grundüberzeugung bedingte Mißverständnis der philosophischen Darstellung im Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930) zu erinnern. Das Mißverständnis besteht hier, allgemein gesprochen, im Glauben, Philosophie, so-

fern sie (noch) nicht religiös bestimmt ist, suche Erkenntniswahrheit im Sinne gegenständlicher Erkenntnis, in der „dogmatischen Verirrung" also, es handle sich in der philosophischen Darstellung um mehr als um „Wiederholung der erlebnismässigen Erkenntnis in Bildgestalt", um mehr als um symbolische, hinweisend-inadäquate Vorstellung des Unvorstellbaren. Infolge der wörtlichen Interpretation der Darstellungsform muß alle theoretische Philosophie zur Traumschau, zur Fata morgana, zur Dichtung, zur Spekulation werden. Am folgenschwersten wirkt sich diese Auffassung in der Beurteilung der ersten Stufe der inneren Geschichte der Philosophie, der jonischen Naturphilosophie, aus, die sich nicht ethischer (moralischer, religiöser, mythologischer), sondern äußerlich-gegenständlicher (naturwissenschaftlicher) Symbole bedient, um das Unsagbare zu sagen.[1])

In der dritten Bemerkung fassen wir zunächst die wichtigsten Sätze über die eigentliche Bedeutung der Erkenntnishaltung zusammen. Auszugehen ist von der Tatsache, daß der im „Wesen der Philosophie" dargestellte, entscheidende Durchbruch der Theoria zur Entdeckung der Eigenart der Erkenntnis und damit zugleich zur klaren Scheidung der religiösen und der theoretischen Situation geführt hat. — Wir wissen nun, daß Philosophie, als die Manifestation der Theoria im Leben des Individuums[2]), weder eine „Angelegenheit der Praxis" ist noch als ‚theoretische Vorbereitung' zur Gestaltung des Daseins aufgefaßt werden darf, sondern als zwecklose Kundgabe des Daseins ihre Erfüllung im Vollzug ihrer selbst findet. Wir wissen ferner, daß es keine „wirklich" theoretischen Probleme gibt und daß Theoria nicht mit ‚Theorie' im Sinne willentlicher Konstruktion — die „vielleicht" immer eine Beziehung zur Philosophie haben wird, an und für sich aber eine praktische Angelegenheit ist — verwechselt werden darf. Die in der „Allgemeinen Aesthe-

---

[1]) Vgl. H's Aufsatz „Zum ‚Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik'" in der Festschrift für Karl Joël (1934).

[2]) Philosophie ist hier im umfassenden Sinne der Erkenntnis überhaupt zu verstehen; über das Verhältnis von eigentlicher Philosophie und gegenständlicher Wissenschaft wird im 6. Kapitel dieses zweiten Hauptteils noch die Rede sein.

tik" (1929) unterschiedenen Grundformen des menschlichen Lebens: das moralische, das religiöse und das ästhetische Verhalten, machen also in ihrer gegenseitigen Durchdringung nicht mehr das gesamte Verhalten aus; neben sie tritt als vierte nicht weiter ableitbare Grundform die theoretische: die Erkenntnishaltung. Unterscheiden wir innerhalb des praktisch-sittlichen Lebens zudem noch n a i v e und s i t t l i c h e Praxis, so haben wir die fünf im „Wesen der Philosophie" sowohl in ihrer Reinheit wie in ihrer individuellen Relativierung skizzierten Grundsituationen des Daseins beisammen.[1])

Im Anschluß an diese Zusammenfassung fragen wir nach dem Verhältnis der Auffassung von 1934 zu den früher vertretenen Standpunkten. Es ist offensichtlich, daß durch die Entdeckung der eigentlichen Bedeutung der theoretischen Situation die „Aufgabe" der Erkenntnis überhaupt und damit auch die Stellung der Philosophie im Gesamtleben eine ganz andere geworden ist. Infolge des entschiedenen Durchbruchs theoretischen Geistes sind alle früheren Formen der Ethisierung überwunden.

Hier ist nun der Ort, den im Schlußabschnitt des ersten Hauptteils angekündigten Ueberblick über die wichtigsten Etappen der ethisierenden Vergewaltigung der Theoria und über die Arten ihrer künstlichen Einbeziehung in die übrigen Grundhaltungen des menschlichen Lebens im Abriß festzuhalten. Wie bei der Besprechung der „Allgemeinen Aesthetik", führen wir auch

---

[1]) Es ist interessant, die bei Besprechung der „Allgemeinen Aesthetik" in einer Anmerkung genauer umschriebene Einstellung H's zur religiösen Haltung nun auch vom Standpunkt der theoretischen Philosophie aus zu würdigen. Erinnern wir daran, daß H. 1929 die religiöse Haltung als eine Form des p r a k t i s c h e n Lebens, ja, als das moralische Leben selbst bezeichnet, sofern es sich in realistischer Ehrlichkeit und zugleich im Glauben an den transzendenten Grund des Lebens vollzieht (also Erfüllung und reife Form des sittlichen Glaubens ist). — Im Hinblick auf die neue Einschätzung der religiösen Haltung gewinnen diese Formulierungen einen tiefen Sinn: Religiosität ist in der Tat eine Form des praktisch-orientierten Lebens, Ausdruck realistischer Ehrlichkeit und in gewissem Sinn auch Erfüllung und reife Form des sittlichen (ethischen) Glaubens. Wir brauchen nur an die Zusammenhänge zu erinnern, die durch das Verständnis der moralischen und religiösen Haltung als der beiden Pole der Situation der ethischen Erfahrung gegeben sind, um dies einzusehen. Bei dieser Inbeziehungsetzung darf allerdings auch nicht übersehen werden, daß Religiosität 1926—32 etwas wesentlich anderes bedeutet als 1934.

hier die beiden Aufgaben getrennt durch. Da die Ethisierung die Formen der künstlichen Einbeziehung bedingt, liegt es nahe, mit dem Nachweis der ersteren zu beginnen.

Ansätze zur Ethisierung der Erkenntnis lassen sich bereits in den frühen Aufsätzen (1907/08), besonders im Vortrag „Die Erziehung zum Schönen" (1908), nachweisen. H. fordert hier im Interesse des sittlichen Handelns einen ausgebildeten Intellekt und betont, daß die kostbare Waffe des Intellekts nur im Dienste des Ideals wertvoll und heilbringend sein könne. Sätze wie: „Unser Intellekt lehrt uns die Welt erkennen, wie sie ist. Erkennen heißt schon halb beherrschen"[114], lassen darauf schließen, daß Kenntnisnahme zu technisch-sittlichen Zwekken und Wissenschaft, als Erkenntnis um der Erkenntnis willen, noch nicht deutlich unterschieden werden.

Ganz ausgesprochen ist dann die Ethisierung unter der Herrschaft der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung in den Jahren 1910—25. Wie wir wissen, ist Philosopie in dieser Zeit durchwegs ethisch bestimmt, hat also nur insofern Sinn, als sie der K u l t u r, d. h. der „Ueberwindung des bloß Daseienden zugunsten des Seinsollenden", der „Umwandlung des Seins in sein Ideal"[115] dient. Und Wissenschaft hat innerhalb dieses Philosophierens ihre Stelle. Sie wird von der Philosophie in dem Augenblick „unmittelbar und notwendig"[116] gefordert, wo es gilt, das Verhältnis zwischen dem Seinsollenden und der bestehenden Welt zu erkennen. — Mit dieser Betonung der ethischen Bedeutung der Wissenschaft wird nicht etwa die Forderung nach r e i n e r Wissenschaft preisgegeben. Gerade um ihrer kulturellen Bedeutung willen darf Wissenschaft weder nach Erfolg, nach technischer Verwendbarkeit ihrer Resultate schielen noch von vornherein im Dienste vorgefaßter „erkenntnismäßiger oder politischer oder religiöser"[117] Meinungen stehen. „Wissenschaft soll so arbeiten, daß sie nichts anderes als sachliche und universale Erkenntnis der Wirklichkeit im Auge hat. Aber sie soll und darf sich bewußt bleiben, daß sie gerade mit dieser ‚uninteressierten' Arbeit am besten dem dient, dem sie in Wirklichkeit dienen soll: der Kultur."[118] Im Aufsatz „Deutsche Philosophie" (1917) wird die „unfruchtbare und un-

ethische Schätzung des Wissens um des Wissens willen"[119] ausdrücklich abgelehnt.

Von einer Ethisierung der Erkenntnishaltung muß, trotz der Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung, auch noch in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe (1926—32) gesprochen werden. Sie besteht darin, daß alle theoretische Kultur, also auch die Philosophie (und zwar sowohl als Frage nach dem Guten wie als Frage nach dem Wesen der Dinge wie als Aesthetik), g a n z dem problematischen — d. h. hier dem praktisch-sittlich-religiösen Leben — zugerechnet wird. Auch in diesen Schriften noch ist Philosophie lediglich etwas Vorläufiges: gedanklich-z w e c k h a f t e Schau, P l a n b i l d u n g zur Lösung des Lebensproblems, Vorbereitung praktischer Kultur. Nach wie vor ist ihr Ausgangserlebnis das s c h m e r z l i c h e Innewerden der Problematik des Lebens. Wenn H. auch im Laufe seiner Ausführungen im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" — Ausführungen, die in systematischer Darstellung unter anderem auch den Weg aufzeigen, den er selbst gegangen ist — dieses schmerzliche Ausgangserlebnis als Dokument des wehleidigen Protestes des Kleinglaubens durchschaut und zu einer Lösung gelangt, die nicht mehr auf dem Boden der normativen Grundstimmung gewachsen ist, so bleibt doch für die Philosophie als solche dieser Ausgangspunkt bestehen. Denn religiöse Philosophie ist für H. in den Jahren 1926—32 nicht d i e Philosophie überhaupt, sondern nur diejenige Form, in der sie sich vollendet. Und selbst dieser „vollendeten Form" der Philosophie fehlt die praktische Bezogenheit nicht ganz. Religiöse Philosophie weiß zwar, daß das Ziel aller sittlichen Anstrengung nicht die Vervollkommnung der Welt im objektiven Sinne sein kann; aber sie k e n n t doch noch die S i n n f r a g e; es geht ihr, vor allem als Ideologie oder Ethik, doch noch um die Pflege und Förderung der s u b j e k t i v e n Einheitsbereitschaft im Glauben. — Die Ethisierung betrifft selbstverständlich auch die gegenständliche Erkenntnis. Wie wir wissen, ist ihr Verhältnis zur Philosophie ein wesentlich anderes als früher: Wissenschaft ist nicht mehr die notwendige Voraussetzung der Philosophie; in direkter Beziehung steht

sie (als Psychologie) nur noch zur angewandten Philosophie, deren Aufgabe es ist, das Prinzip des richtigen Lebens auf den konkreten Fall anzuwenden (1926). — Soviel über die früheren Formen der Ethisierung.

Nun ein paar Hinweise über die Arten der künstlichen Einbeziehung der theoretischen Haltung in die übrigen Grundformen des menschlichen Lebens.

Wir beginnen mit der in „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12) vertretenen Auffassung. Zunächst erinnern wir daran, daß in der Analyse des Gesamterlebens das (alles Fühlen, Wollen und Handeln umfassende) emotionale oder praktische und das (die Wahrnehmung und ihre ‚Verarbeitung' umfassende) intellektuelle oder theoretische Erleben als die beiden nur in der Abstraktion voneinander zu trennenden Seiten jedes Erlebnismomentes unterschieden werden und daß das gesamte praktische Verhalten, soweit es nicht durch „theoretische Verhältnisse" mitbestimmt wird, Ausdruck der gegenseitigen Durchdringung des Beharrungs- und des Veranderungstriebes ist. Darüber hinaus ist festzuhalten, daß das wissenschaftliche Erkennen — das hier die theoretische Grundhaltung repräsentiert — eine Manifestation des „ethischen Eros" ist, der um der Konstanz des Verhaltens willen praktische und theoretische Wahrheit (d. h. im letzteren Fall ein geschlossenes System der Beziehungen aller Objekte untereinander) sucht. Aus diesen Bestimmungen folgt nicht nur, daß die wissenschaftliche Betätigung ein Ingrediens des sittlichen Verhaltens ist, sondern auch, daß sie wie dieses — und wie übrigens auch das religiöse und das ästhetische Leben — als charakteristische ‚Kombination' der beiden Grundtriebe verstanden werden muß.

Wir wissen, daß dieser nirgends im einzelnen durchgeführte Ableitungsversuch der Möglichkeiten des Menschseins schon in nächster Zeit — in den gewürdigten Schriften zum ersten Mal im Aufsatz „Ueber okkulte Phänomene" (1913) — als unhaltbar aufgegeben wird. Von nun an werden die Formen des Lebens als Ausdruck des Ineinander von Triebhaftigkeit und normativer Erfahrung verstanden. Die letztere ist die Mani-

festation einer unbedingten, autoritativen Forderung, die als Gewissen im weitesten Sinn des Wortes: als moralisches, künstlerisches und logisch-wissenschaftliches Gewissen (1915), in Erscheinung tritt. — Die psychologischen Hauptwerke (1924/25) bringen dann, neben der ganz neuen Darstellung des Phasenverlaufs der menschlichen Handlung, durch die Einführung des Begriffs des Geistes eine wesentliche Vertiefung der bisherigen Auffassung der menschlichen Grundfunktionen. Aus dem Versuch, die hauptsächlichsten Arten des kulturellen Gemeinschaftslebens als triebbestimmte Modifikationen der individuellen Geistigkeit abzuleiten, geht hervor, daß die mit Religiosität identifizierte Geistigkeit in direkter Verbindung mit der Veranderungstendenz zum ästhetischen, in direkter Verbindung mit dem Beharrungstrieb zum moralischen Verhalten — den beiden einzigen Arten geistbestimmter Auseinandersetzung — wird. Uns interessiert hier lediglich die Tatsache, daß sowohl die Philosophie als auch die Wissenschaft Etappen in der weltverändernden (sittlichen) Darstellung der Einheit sind. Demnach sind auch sie, wie das moralische Verhalten als ganzes, als Durchdringungsformen der individuellen Geistigkeit und des Beharrungstriebes zu begreifen.

Eine relativ neue Form der künstlichen Einbeziehung der Erkenntnishaltung in die übrigen Grundfunktionen wird wenig später in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe (1926—32) vertreten. Da hier der individuelle Geist, als leidenschaffende, zum Problemerlebnis führende Form des Einheitswillens, durch den im Glauben vertretenen unbedingten Einheitswillen überhöht wird, wird Religiosität mit dieser gläubigen Lebenseinstellung gleichgesetzt, während Aesthetizität und Moralität in allen ihren Modifikationen zunächst (im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit") als Durchdringungsformen des Glaubens und der beiden Grundtriebe verstanden werden. Die „Allgemeine Aesthetik" bringt dann freilich die Entdeckung der Eigenart der Aesthetizität. Die Darstellung der theoretischen Haltung als urtümlicher, nicht ableitbarer Grundform des Lebens dagegen bleibt der Einführung „Das Wesen der

Philosophie" vorbehalten. — Die Entdeckung der eigentlichen Bedeutung der erkennenden Lebenshaltung ist durchaus mit derjenigen der Aesthetizität in Parallele zu setzen. War es 1910 bis 1925 die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung, welche die wahre Einsicht verhinderte, so ist es 1926—32 die religiös-philosophische Lebenseinstellung, die dem Selbstverständnis des theoretischen Geistes im Wege steht.

Angesichts dessen, was in diesem Abriß über die Formen der Ethisierung der Theoria und über die Arten ihrer künstlichen Einbeziehung in die übrigen Grundfunktionen des menschlichen Lebens gesagt worden ist, darf nun aber nicht vergessen werden, daß ungeachtet aller „Denaturierung", welche Theoria sich unter der Herrschaft der früheren Grundüberzeugungen gefallen lassen muß, faktisch reine Erkenntnis jederzeit und überall mit am Werke ist. Zu dieser Einsicht müssten wir auch ohne den Hinweis H's, daß jede tatsächliche Lebenseinstellung ein Mittleres zwischen ethischer Bewertung und theoretischer Bejahung sei, gelangen. Denn als was sollten die Entdeckung der Problematik des moralischen Lebens in den psychologischen Hauptwerken (1924/25), die Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung, die adäquate Erfassung der ästhetischen Möglichkeit und schließlich die Erkenntnis der eigentlichen Bedeutung der theoretischen Lebenshaltung verstanden werden, wenn nicht als Etappen der immer entschiedener durchbrechenden Theoria? — Mit diesem Hinweis schließen wir unseren Ueberblick ab und kehren zur Darstellung der theoretischen Philosophie zurück.

Das dritte Kapitel des zweiten Hauptteils befaßt sich mit dem Verhältnis von spekulativer und kritischer Philosophie.

Wir wissen bereits, daß Theoria stets nur als mehr oder weniger bestrittene existiert und daß daher jede tatsächliche Lebenseinstellung zwischen den Polen der integralen ethischen (moralischen oder religiösen) Einschätzung des Daseins und der reinen Erkenntnis liegt. Es handelt sich nun noch darum, die ausgesprochenen Formen des Kompromisses zwischen Erkenntnis und wertender Beurteilung kennen zu lernen und sie mit der „reinen", kritischen Philosophie in Beziehung zu setzen.

Je mehr in diesem Kompromiß die ‚ethische Wahrheit' dominiert, desto mehr wird der Gegenstand des ethischen Aspektes — die problematische Wirklichkeit — für das eigentliche Dasein genommen. Sofern nun aber doch Philosophie am Werke ist, „drängt sich durch alle Vergegenständlichung des erscheinenden Daseins und durch alle prinzipielle Bewertung der also ‚partiell ernst genommenen' Erscheinung doch eben die Erkenntnis durch, das ist die Schau durch die Erscheinung und ihre Problematik auf das Sein und seine Einheit"[120]. Da nun aber das eigentliche Erlebnis der Einheit infolge der ethischen Gebundenheit verhindert ist, kann die geahnte Einheit nur in dem „als wahrhafte Wirklichkeit aufgefaßten Erfahrungsgegenstand selbst"[121] gesucht werden. Philosophie muß sich nun anstrengen zu entdecken, daß das problematische Dasein doch ‚im Grunde' vollkommen und Eines sei. „Solche Philosophie bekommt nun wirklich ein Problem, und zwar ein Problem der ‚Vorstellung' "[122]. Sie wird „zur vorstellenden Konstruktion eines Daseinbildes", „zur willentlichen ‚Vereinheitlichung' dessen, was doch in anerkannter Erfahrung tatsächlich nicht einheitlich, sondern ernsthaft problematisch ist"[123], kurz: zur Spekulation.

„Alle spekulative Philosophie ist Philosophie, sofern sie um die Einheit des Daseins weiß; sie ist entgleisende Philosophie dadurch, daß sie an der Erscheinung haften bleibt."[124] Ausdruck dieses Haftenbleibens ist die Tatsache, daß Spekulation die gegenständlichen Vorstellungsbilder nicht als inadäquate Darstellungsmittel, sondern als ‚Realitätsbezeichnungen' auffaßt. Auch echte Philosophie spricht notgedrungen in Bildern; aber diese Bilder sind Symbole der erlebten und nicht — wie in der Spekulation — Vorstellungen der gedachten Einheit. Es kommt nun freilich vor, daß Hörer die Symbole echt philosophischer Darstellung dogmatisch-gegenständlich interpretieren; ja, solch spekulative Interpretation ist geradezu die Regel. Darum wird auch weitherum Philosophie mit Spekulation gleichgesetzt. „Man versteht die Sprache der Philosophie nicht, weil man diese selbst nicht versteht. Man gibt, in der Interpretation, der eigenen spekulativen Neigung nach, unterstützt allerdings durch die Tatsache, daß ja wirklich der Masse nach spekulative Philosophie in unserer Welt vor echter Philosophie weitaus dominiert."[125]

Wenn der ethische Wertstandpunkt sich in die philosophische Schau eindrängt, kann das nicht in der Form bewertender Ablehnung — dies wäre rein ethische Haltung und hätte mit Philosophie nichts zu tun —, sondern nur in der Form positiver Bewertung geschehen. „Spekulative Philosophie will sehen, daß das Dasein ‚im Grunde' nicht böse und schlecht, sondern gut ist, — daß es also, ‚recht besehen', dem ethischen Anspruch gerecht wird. Denn nur so kann sie, wegen ihrer ethischen Bestimmtheit, die Vollkommenheit, die sie als Philosophie ahnt und sucht, vorstellen: als ethische, praktische Vollkommenheit."[126] Spekulation versteht die Vollendung nicht — wie echte Philosophie — „als jenseits aller ethischen

Urteile und Begriffe liegende Ur-Vollendung"[127]. Sie versucht, Vollendung i n der Erscheinung zu schauen. Das ist nur durch spekulative Konstruktion ethischer Sinnhaftigkeit, durch phantastisches Hinweg-,Denken' des Bösen und des Uebels aus dem Dasein möglich. So ist die spekulative Deutung nicht nur eine Karikatur der theoretischen Schau, sondern steht auch zum sittlichen und religiösen Ethos (die doch beide wollen, daß das Dasein durch sittliches oder göttliches T u n vollkommen werde) im Gegensatz.

Unter dem Druck der ethischen Erfahrung, die alle optimistischen Deutungen in Frage stellt (und in W a h r h e i t auch ständig Lügen straft), pflegt die spekulative Philosophie mannigfach verklausulierte Zugeständnisse zu machen. Diese Zugeständnisse können stets nur den einen Sinn haben: „das Dasein i s t zwar ‚heute' nicht vollkommen (gut, eindeutig), aber seine Vollkommenheit besteht ‚im Grunde' doch, nämlich so, daß es in seinem Werden ... die R i c h t u n g auf die Vollendung besitzt, oder: auf Vollendung ‚angelegt' ist"[128].

Für die m o r a l i s c h e Form der Ethisierung der Philosophie sind drei Gruppen von ‚Theorien' besonders charakteristisch. — Nach der Auffassung der ersten, spekulativen Gruppe muß die Vollendung ‚mit Naturnotwendigkeit' kommen. Nach der zweiten, stärker mit Zugeständnissen an die Erfahrung belasteten, ist die Vollendung nicht in der Weise der ‚Naturnotwendigkeit', sondern nur als ‚Möglichkeit', die nur durch die ‚Mithilfe' der sittlichen Subjekte realisiert werden kann, im Dasein angelegt. Die ‚Theorien' der dritten Gruppe endlich gehen in ihrer Konzession an die Erfahrung so weit, daß ihre im Prinzip ja immer optimistischen Daseinsdeutungen sogar pessimistisch zu sein scheinen (Beispiel: eine ‚Ethik der Daseinsverleugnung', die die Vollendung auf dem Wege der Selbstvernichtung sucht).

Im Gegensatz zu allen m o r a l i s c h e n Formen der Ethisierung der Philosophie, kann die r e l i g i ö s bestimmte (theologische) Spekulation die Vollendetheit (oder Richtung oder Angelegtheit auf Vollendung) nicht dem Dasein als solchem zutrauen, sondern nur ‚in Gott' sehen. Alle theologische Spekulation bildet eine V o r s t e l l u n g vom Willen und Walten G o t t e s in dieser Welt; „in diesem Walten wird die Vollendung des Daseins garantiert ‚gesehen', sie wird als göttlicher Plan oder göttliche Absicht, vielleicht — in der Rückschau auf die ‚Geschichte' — auch schon als r e a l i s i e r t e Absicht Gottes vorgestellt. Wenn auch diese Vorstellung wegen der Verborgenheit Gottes v i e l l e i c h t nicht bestimmte Züge annimmt, so existiert sie doch als ‚Denken über Gott'. Die ‚optimistische Deutung' besteht hier in einer (phantastischen) V o r s t e l l u n g einer göttlichen Heilsabsicht."[129] Spekulation traut sich damit ‚Kenntnisse' zu, die der religiösen Bescheidung durchaus fernliegen. „Ein Gott, den man ‚kennen', durchschauen, dem man in die Absichten und Pläne schauen kann, ist nicht der Gott der r e l i g i ö s e n Erfahrung, sondern eben ein Gott der Spekulation. In der Tat ist in theologisierender Spekulation Gott selbst

zum Gegenstand geworden, auf die Ebene des Gegenstandes praktischer und spekulativer Erfahrung ‚versetzt'. Wer über Gott spekuliert, stellt sich als Erfahrender, Wissender (wenn auch nur ‚Vermutender') über ihn. Theologische Spekulation ist ihrem Wesen nach, als Spekulation, irreligiös, so sehr sie andrerseits, als Bekundung religiöser Bestimmtheit der Spekulierenden, religiöse Philosophie genannt werden muß. Wo immer in philosophischen ‚Systemen' (nämlich in spekulativen Systemen) Gott vorkommt, da handelt es sich um einen gedachten Gott, also nicht um Gott. Sondern im Grunde um einen Kunstgriff jener gedanklichen ‚Vereinheitlichung', ein konstruktives Hilfsmittel."[130]

Ueberall, wo spekuliert wird, wo also — weil die philosophische Schau zur Durchschau zu schwach ist — in der Erscheinung die Einheit gesehen werden will, ist die Türe für Subjektivitäten aller Art geöffnet. In der spekulativen Schau finden die (inhaltlich mehr moralisch oder mehr religiös bestimmten) Ideale, die faktisch immer mit persönlichen Wünschen und Bedingtheiten durchsetzt sind, ihre phantastische ‚Realisation'. In der großen Spekulation gelangt der ewige Anspruch des Ethos sozusagen in seiner Reinheit zum Ausdruck; in den andern dagegen — alle typischen Modephilosophien gehören hieher — findet in erster Linie die subjektive Gestimmtheit eines Einzelnen, einer Gruppe, einer ‚Zeit' ihren Niederschlag.

Echte Philosophie wird nicht durch die Existenz des Ethos als solchen gefährdet. Gefährlich wird das Ethos nur dann, wenn es nicht verstanden ist, wenn die ethische Erfahrung nicht als ethische, sondern als theoretische Wahrheit genommen wird. Je kritischer Philosophie ist, umso empfindlicher wird sie gegnüber allem, was sie an die Sphäre bloßer Erfahrung bindet, umso besser versteht sie anderseits auch aus dem Wissen um die tiefe Einheit des theoretischen und des ethischen Glaubens die Möglichkeit ihrer problematischen Kontamination.

Der individuelle Vollzug der Philosophie bringt es mit sich, daß die philosophische Kritik nicht nur Selbstkritik, sondern zugleich Auseinandersetzung zwischen den Philosophierenden ist. Unter philosophischer Kritik versteht man gemeinhin diejenige Philosophie, die auf ihre Reinheit bedacht, gegen spekulative Entgleisungen auftritt. Befremdliche Formen der Kritik pflegen dadurch zustandezukommen, daß die Fremdkritik sich nicht auf der Höhe der philosophischen Kritik zu halten vermag. In allen diesen Fällen steht dann Spekulation gegen Spekulation, handelt es sich um einen Meinungsstreit. — Eine besondere Entartungsform philosophischer Selbstkritik ist der Kritizismus. Philosophische Kritik kann sich, wenn sie, ihre eigentliche Bedeutung ‚vergessend', auf das Niveau polemischer Auseinandersetzung absinkt, sozusagen selbständig machen. Sie glaubt dann, ihre Aufgabe erschöpfe sich in der Zerstörung aller Spekulationen. Eine Philosophie, die nicht mehr sein will als Fremdkritik an der Pseudo-Philosophie, ist eine armselige Karikatur der echten Philoso-

phie. Auch in dieser Karikatur lebt zwar noch Philosophie; aber sie lebt wesentlich vom Ethos der Entrüstung, und sofern dieses herrscht, ist Kritik eine moralische Angelegenheit. „Der eifernde Kritizismus glaubt das Dasein (hier als spekulierendes) in seiner Wahrheit zu verstehen, indem er es, statt es zu durchschauen, beurteilt. Ja, er glaubt, in solcher Beurteilung die Wahrheit zu besitzen. Wahrhaft kritische Philosophie ist Liebe zur Wahrheit, nicht Einbildung des Besitzes, und ihre Wahrheit ist vor allem nicht Urteil, sondern Erlöstheit vom Urteil, zugunsten des Verständnisses."[131]

Im Anschluß an diese Darlegungen über kritische und spekulative Philosophie haben wir uns zu vergegenwärtigen, ob oder inwiefern die früheren Grundüberzeugungen H's als spekulativ angesprochen werden müssen.[1]) Zu diesem Zwecke greifen wir auf die an Hand der Ergebnisse im ersten Hauptteil versuchte Ortsbestimmung der früheren Standpunkte zurück. Halten wir eingangs fest, daß jede tatsächliche Lebenseinstellung zwischen den Polen der integralen ethischen Einschätzung des Daseins und der reinen Erkenntnis liegt, also entweder sozusagen „reine" Philosophie oder Ausdruck des sozusagen „reinen" ethischen (mehr moralisch oder mehr religiös bestimmten) Glaubens oder dann eben eine ausgesprochene Form des Kompromisses zwischen Theoria und Ethos, d. h. Spekulation, ist.

Die Einordnung der 1907/08 vertretenen Auffassung in diese dreistufige (selbstverständlich alle möglichen Uebergänge enthaltende) Skala bietet keine Schwierigkeit. Die frühen Aufsätze sind weder Darstellungen der „reinen" Philosophie noch der Spekulation, sondern Dokumente einer ganz in die Richtung der reinen religiösen Erfahrung weisenden Grundüberzeugung.[2])

Nicht so einfach dagegen gestaltet sich die Einordnung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung aus den Jahren 1910—25. Wenn man in den Ausführungen über die spekulative

---

[1]) Wir beschränken uns dabei auf die von H. persönlich vertretenen Standpunkte; die Berücksichtigung aller derjenigen Weltanschauungen, die H. jeweils selbst als spekulativ bezeichnet, würde zu weit führen.

[2]) Daß, angesichts der verschiedenen Auffassung der Religiosität in den Jahren 1926—32 und 1934, die genaue Ortsbestimmung dahingestellt bleiben mußte, ist hier nicht von Belang.

Philosophie Sätze liest wie: Theologische Spekulation bildet sich eine Vorstellung vom Willen und Walten Gottes in dieser Welt; sie ist, trotz allem Vielleicht, ein ‚Denken über Gott'; in ihr wird Gott zum Gegenstand; ein Gott, dem man in die Absichten und Pläne schauen kann, ist nicht mehr der Gott der religiösen Erfahrung — kommt man leicht in Versuchung, in der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung als ganzen eine ausgesprochene Form der theologischen Spekulation zu erblikken. Bei näherem Zusehen jedoch tritt die Unhaltbarkeit dieser Einbeziehung klar zu Tage. Sie ist unhaltbar, weil die eben skizzierte spekulative und die im fünften Kapitel des ersten Hauptteils geschilderte moralisierende Relativierung der religiösen Erfahrung identifiziert werden. Diese Gleichsetzung geht durchaus an der Wahrheit vorbei. Denn einmal erfolgt die Relativierung der religiösen Erfahrung von zwei verschiedenen Seiten her: im ersten Fall dominiert die spekulativ entartete Theoria, die in der Erscheinung eine phantastische Vorstellung der göttlichen Heilsabsicht zu bilden sucht, im zweiten das moralische Prinzip. Zweitens äußert sich die Relativierung auf verschiedene Weise: die theologische Spekulation steht nicht nur zur religiösen Einstellung als solcher, sondern auch zu den Arten moralisierter Religiosität im Gegensatz.[1]) — Im Hinblick auf die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung als ganze ist also zu sagen, daß sie nicht als das Ergebnis theologischer Spekulation, sondern im wesentlichen als Ausdruck der Problematik des individuellen ethischen Glaubens, und zwar als Dokument einer stark moralisierten Religiosität, verstanden werden muß.

Ist damit auch die Frage, ob die Grundüberzeugung aus den Jahren 1910—25 als ganze als Spekulation zu bezeichnen sei, verneint, so sind im einzelnen nun doch spekulative Elemente nach-

---

[1]) Die im fünften Kapitel des ersten Hauptteils gegebene Aufzählung der wichtigsten Relativierungen der individuellen religiösen Haltung ist also in diesem Sinne zu ergänzen: Ermäßigt und in Frage gestellt wird die integrale religiöse Erfahrung nicht nur durch den Optimismus der naiven Praxis, durch die Erfahrungsfremdheit der ästhetischen Haltung und durch die Nachbarschaft der moralischen Situation, sondern darüber hinaus auch noch durch die Theoria im allgemeinen und durch die spekulativ entartete Theoria im besonderen.

zuweisen. Wir erinnern an die Versuche konstruktiver Ableitung der menschlichen Grundfunktionen aus wenigen Urfaktoren: an den nur angedeuteten und bald aufgegebenen Versuch der Zurückführung auf die beiden Grundtriebe (1910—12), an die Ableitungen aus den Grundtrieben und der normativen Erfahrung (1913), den Grundtrieben und dem individuellen Geist (1924—25). Hier handelt es sich zweifellos um Ansätze zur willentlichen Konstruktion eines einheitlichen Welt b i l d e s. — Anderseits haben wir schon wiederholt darauf hingewiesen, daß die Etappen dieser Grundüberzeugung unter anderem auch als Dokumente der in ihrer Eigenart zwar nicht erkannten, trotzdem aber immer entschiedener durchbrechenden Erkenntnis zu würdigen seien. Im gleichen Maße wie dieser Durchbruch sich vollzieht, wird nicht nur die idealistisch-moralistische Lebenseinstellung in der Richtung auf ihre Ueberwindung hin modifiziert[1]), sondern auch der spekulative Ansatz überwunden. Ganz gelingt die Ueberwindung in dieser Zeit freilich nicht. Wie wir wissen, bleibt die Entdeckung der Eigenart der Aesthetizität der religiösen Philosophie (1926—32), die Wesensbestimmung der Erkenntnishaltung der theoretischen Philosophie (1934) vorbehalten.

An dritter und letzter Stelle haben wir mit unserer Frage auch noch an die in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe vertretene Grundhaltung heranzutreten. Die frühere Ortsbestimmung des religiös-philosophischen Standpunktes hat ergeben, daß es sich um eine religiös-theoretische Zwischensituation handelt, die sich von der reinen religiösen Erfahrung durch die Ueberwindung der h o f f e n d e n, eigentlich praktischen Form des Glaubens, von der reinen theoretischen Einstellung dagegen durch die Schau der Vollendung des Daseins unter religiösem Gesichtspunkt unterscheidet. Hat diese Bekundung religiöser Bestimmtheit an und für sich etwas mit Spekulation zu tun? Und wird hier, ganz abgesehen von dieser „Gebundenheit" an die religiöse Erfahrung, die problematische

[1]) Wie wir nachgewiesen haben, findet sich in den „Uebergangsschriften" (1921—25) nirgends mehr eine g e s c h l o s s e n e Darstellung der damaligen Grundüberzeugung.

Wirklichkeit in der Weise für das eigentliche Dasein genommen, daß die g e a h n t e Einheit, spekulativ, im Erfahrungsgegenstand s e l b s t gesucht werden muß? Die Fragen stellen heißt, sie verneinen. Religiöse Philosophie ist nicht mit theologischer Spekulation identisch; die 1926—32 vertretene religiös-philosophische Grundüberzeugung als solche hat mit Spekulation nichts zu tun. Der Durchbruch der integralen Seinssicherheit ist, trotz der religiösen Orientiertheit, so eindeutig, daß phantastische Konstruktion von Weltbildern nicht mehr „nötig" sind.

Im einzelnen finden sich allerdings auch hier noch spekulative Ansätze. Wir erinnern daran, daß die ästhetische Lebenshaltung bis zur „Allgemeinen Aesthetik" (1929) als Durchdringungsform des Glaubens und des Veranderungstriebes interpretiert und daß die theoretische Kultur in sämtlichen Schriften der zweiten Gruppe durchwegs noch ganz dem problematischen (praktisch-sittlichen-religiösen) Leben zugerechnet wird. Wir erinnern ferner an das durch die religiös-philosophische Grundüberzeugung bedingte spekulativ-dogmatische Mißverständnis der philosophischen Darstellung im Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930).

Die ganze Entwicklung H's überblickend, halten wir abschließend fest, daß keiner der drei gewürdigten Standpunkte zu jenen ausgesprochenen Formen des Kompromisses zwischen Theoria und Ethos zu rechnen ist, die H. unter dem Begriff der Spekulation zusammenfaßt. Die spekulativen Ansätze, die sich vor allem 1910—25, aber auch noch 1926—32 nachweisen lassen, beziehen sich auf Einzelheiten und nicht auf die Grundüberzeugungen als solche.

Was das vierte Kapitel „Philosophie als Ontologie und als Anthropologie" betrifft, können wir uns kurz fassen. Wir begnügen uns mit der Umschreibung dieser beiden Grundbegriffe.

Es ist in anderem Zusammenhang dargelegt worden, daß die Situationen des Daseins dadurch bedingt sind, daß dieses sich — bildlich gesprochen — in praktische Situation begibt. Wir wissen zudem, daß das Dasein in allen seinen Situationen ‚versucht', die Ur-Entzweiung ‚aufzuheben': in naiver Praxis durch pure Praxis selbst, in ästhetischer Situation

durch das Erlebnis der Einheit an der praktischen Gegenständlichkeit, in der ethischen Erfahrung durch grundsätzliche, urteilende Stellungnahme, in der Philosophie — hier allein „ohne wesenhaften Kompromiß"[132] mit der Praxis — durch reine Betrachtung. Einzig dieser praktischen Bezogenheit wegen sind diese Situationen erfahrbar. Gegenstand der Erfahrung überhaupt ist „das Dasein in seinem Werden und seiner Vielheit, d. h. im komplexen Prozeß seiner Situationen"[133]. Und Philosophie ist der ‚Versuch', diesen komplexen Prozeß der erfahrbaren Situationen „in seiner Einheit zu erleben und dadurch die Einheit des Daseins in der ‚Zurücknahme' seiner Entzweiung zu leben"[134]. „Echte Philosophie braucht nichts zu vertuschen, weil sie im Vertrauen auf die Einheit jene ganze Mannigfaltigkeit in ihrer ganzen problematischen Bedeutung erträgt."[135] Echte Philosophie vollzieht sich in bejahender Betrachtung des bunten Daseins; sie ist Erkenntnis des Daseins als seienden: Ontologie. — Kritische Ontologie ist scharf von aller spekulativen Ontologie zu scheiden. Sie vergegenständlicht das Sein nicht und sucht nicht nach der Möglichkeit einer ethischen Vollendung in der Erfahrungswelt; ihr geht es, wie aller echten Philosophie, immer um das Sein des erscheinenden Daseins.

Um Einsicht in die Bedeutung der Philosophie als Anthropologie zu gewinnen, ist davon auszugehen, daß das Dasein nur in der Weise Gegenstand sein kann, wie es individuell erfahrbar ist. Gegenstand der Philosophie ist also stets das individuelle Selbst samt seiner als Partnerin ethischer Notwendigkeit miteinbezogenen ‚Welt'. Infolge des individuellen Vollzugs der Erkenntnis wird Ontologie zur Anthropologie. Philosophie ist Anthropologie, weil die ‚theoretische Situation' des Daseins immer nur auf individuelle Weise durchbricht.

Wird die Bedeutung der philosophischen Schau durch die Beschränktheit des individuellen Aspektes nun aber nicht ganz wesentlich eingeschränkt? Dazu ist folgendes zu sagen: Philosophischer Erkenntnis kommt es nicht auf den ‚Umfang' der zur Verfügung stehenden Erfahrungswelt, sondern einzig und allein auf die Durchschau des problematischen Daseins an. „Zu erleben, daß Dasein in Wahrheit Sein ist, das ist philosophische Erkenntnis; ‚wo' dies Erlebnis ‚stattfinde', ist unwesentlich."[136] Mag daher alle Erkenntnis eines Individuums an die Welt seiner Erfahrung gebunden sein: als Erkenntnis ist sie Daseinserkenntnis. ‚Individuell beschränkt' ist nicht sie, sondern nur „die Erscheinung des Daseins"[137], an welcher sie sich vollzieht. Daß diese Erscheinungswelt notwendig individuelle Züge trägt, wird durch jede philosophische Darstellung bestätigt. „Wer versteht, was philosophische Darstellung heißt, wird sich von ihrer ‚Subjektivität' nicht täuschen lassen."[138]

Noch ist die individuelle Erfahrung etwas näher ins Auge zu fassen. Sie umfaßt nicht nur das Erleben der eigenen, sondern auch das Erleben

der fremden Problematik. Unser ethisches Fremdverständnis ist zwar quantitativ und qualitativ beschränkt; aber es fehlt doch niemals ganz. Wo es sozusagen im Dunkeln tappt, sprechen wir von ‚Ding', wo es maximal bestimmt ist, von Person. Der philosophischen Betrachtung untersteht außer der Eigenproblematik auch die qualitativ verstandene fremde. Maximal ethisches Verständnis ist nur der menschlichen Problematik gegenüber möglich. Verfügbarer Gegenstand des Philosophierens ist daher für uns der Mensch. Da die Ausdehnung des ‚Materials' der philosophischen Betrachtung vom individuellen Selbst auf den Menschen problematisch ist, kommt die fremde Problematik, streng genommen, doch nur sozusagen in der Form der eigenen in Betracht. Da zudem die Grenze zwischen Ding und Person nicht scharf ist, läßt der verfügbare Gegenstand philosophischer Betrachtung sich auch vom ‚ethisch dunkeln' Dasein nicht genau abgrenzen. Es ist Sache des individuellen Verstehensvermögens, „qualitativ bestimmte Problematik schon innerhalb des ‚offiziell Menschlichen', dann aber auch außerhalb, mehr oder weniger deutlich zu ahnen'"[139]. Je weiter der Verstehenshorizont des Philosophen ist, desto ‚tiefer' zwar nicht, wohl aber desto ‚umfassender' wird die Philosophie mit Bezug auf die Formen der Daseinsproblematik.

Berücksichtigt man all das Gesagte, so muß man sagen: „Philosophie ist nach der Art ihres Gegenstandes Anthropologie, sei es auch so, daß das betrachtete ‚Menschliche' vom individuellen Inhalt der Selbsterfahrung des Philosophierenden her gefärbt ist, und sei es ferner so, daß das ‚Menschliche' prinzipiell über den Umfang des ‚offiziell Menschlichen' (d. h. des allgemein personal Verständlichen) hinaus auf das Dasein überhaupt ausgedehnt ist. — So war die im ersten Teil dieser Einführung versuchte Skizze des Daseins in seiner verschlungenen Problematik eine Skizze des Daseins, wie es als menschliches der Erfahrung erscheint, — also des für die Philosophie ‚verfügbaren' Daseins. Von eventuellen anderen Formen der Problematik und also des Daseins wissen wir aus Erfahrung ganz einfach nichts. Philosophie aber hält sich an die Erfahrung, darum ist sie Anthropologie."[140] Sie ist Anthropologie nur nach ihrem qualifizierten Gegenstand; nach dem, was sie erkennt, bleibt sie durchaus Ontologie. Philosophie ist Anthropologie, indem sie Ontologie ist.

Die Ergebnisse dieses Kapitels mit den früheren Darlegungen vergleichend, beschränken wir uns darauf, Beziehungen in Form von zwei Anmerkungen anzudeuten. — Zunächst sei darauf hingewiesen, daß vom Verhältnis der Philosophie als Ontologie und der Philosophie als Anthropologie, mit andern Worten zwar, sachlich aber mit der Auffassung von 1934 übereinstimmend, bereits im „Guten" (1926) ausführlich die Rede ist. H.

legt hier dar, daß alle Ideologie in ihrer konkreten Gestalt auf die Formen der menschlichen Selbstschau angewiesen, ihrer prinzipiellen Bedeutung nach aber, trotz dieser Beschränkung, „Ideologie schlechthin"[141] ist. — Die zweite Bemerkung knüpft an die Erörterungen über das ethische Fremdverständnis an. H. äußert sich darüber, wiederum in anderer Ausdrucksweise, schon in der Schrift „Ueber das Gewissen" (1915) und in der ersten Fassung des „Ziel der Erziehung" (1917). Während er 1915 feststellt, daß der Mensch das Material der Pflicht in ‚Wesen', die lediglich eine Bestimmung haben, und in Wesen, die ihre Bestimmung als zu erfüllende Aufgabe erleben, scheidet — und damit das für uns ‚ethisch dunkle' und ethisch maximal bestimmte Dasein gegeneinander abgrenzt (1934) —, vertritt er 1917 den Standpunkt, daß alles Seiende als Wesen im eigentlichen Sinn aufzufassen sei, die ‚Dinge' unserer Vorstellungswelt also entweder nur scheinbar dinghaft oder dann eben nicht wesenhaft (wirklich) sein können. Wir wissen, daß diese einheitliche Auffassung der Wirklichkeit von 1917 nicht Ausdruck der Erfahrung ist, sondern als „Postulat" der damaligen Grundüberzeugung verstanden werden muß.

Das fünfte Kapitel befaßt sich mit den „Disziplinen der Philosophie".

Was der philosophischen Betrachtung vorliegt, ist „das gesamte erfahrbare Dasein, gesehen in der Erscheinungsform menschlicher Problematik"[142]. Faßt man den Verkehr des Individuellen unter dem Titel der Geschichte, so ist Gegenstand der Philosophie das geschichtliche Dasein, insbesondere der maximal verständliche ‚Ausschnitt' daraus: die Geschichte der Menschheit. Philosophische Geschichtsbetrachtung ist streng von aller sogenannten ‚Geschichtsphilosophie', von aller spekulativen Geschichts-Deutung, zu unterscheiden; denn sie teilt nicht, wie diese, das Dasein in seinem Wesen in Regionen ein, nimmt nicht die Geschichte der Menschheit als Stück des wesentlichen Geschehens, kennt keine Trennung der Philosophie in Natur- und Geschichtsphilosophie. — Trotzdem kann man auch innerhalb echter Philosophie so etwas wie ‚Disziplinen' unterscheiden. Die Möglichkeit dieser Unterscheidung ist durch die Tatsache gegeben, daß der Gegenstand der Philosophie das Dasein in seinen Situationen ist. Philosophie braucht zwar nicht alle Formen der Problematik zu durchschauen, um ‚ganz' zu sein; wohl aber ist Vollständigkeit der Schau für die Darstellung von Bedeutung. Die Disziplinen der Philosophie, „die wir etwa als Ethik, Aesthetik, Logik aus-

einanderhalten"[143], sind also nicht so sehr ‚Betrachtungs'- als Darstellungsdisziplinen.

„Ethik im philosophischen Sinn ist Philosophie der ethischen (mit Einschluß der von ihr in der Erfahrung nicht zu trennenden praktischen) Situation."[144] In ihrem Gegenstand ist nicht nur die Praxis und das Ethos individueller Art, sondern der ganze praktisch-ethische Verkehr alles Individuellen (z. B. Politik, Wirtschaft, Erziehung) eingeschlossen. Philosophische Ethik ist also Erkenntnis des Daseins in seiner ethisch umgriffenen Praxis. Als solche darf sie weder mit gegenständlicher Beschreibung der Phänomene, noch mit spekulativer Ethik, noch mit ethischer Dogmatik — dem (im geläufigen Sprachgebrauch leider meist als Ethik schlechthin bezeichneten) formulierten Bekenntnis zur erfahrenen ethischen (moralisch-religiösen) Wahrheit — gleichgesetzt werden. Die Darstellung philosophischer Ethik ist ein symbolstarkes ‚Gemälde' der ethischen Welt, das durch die kompositionelle ‚Zusammenschau' der Gegensätze das Erlebnis der Einheit zum Ausdruck bringt.

Um philosophische Aesthetik handelt es sich, sofern der Betrachtende an der ästhetischen Situation Theoria übt. „So wenig philosophische Ethik dem ethischen Leben selber zugehört, ebensowenig stammt Aesthetik aus ästhetischer Situation; sie ist Betrachtung dieser Situation ... Versuch der Durchschau durch die Erscheinung. Ihr Gegenstand ist die Fülle der ästhetischen Erlebnisse in ihrer problematischen Verflechtung mit der Praxis, alles was von Schönheitserlebnis, Geschmack, Kunst erfahrbar ist. Also nicht Schönheit ist ihr Gegenstand, sondern das Verhältnis des Daseienden zur Schönheit, die Geschichte des schönheitsempfänglichen Daseins."[145] Die Darstellung philosophischer Aesthetik ist ‚stilisierter' Ausdruck, symbolstarke Mitteilung der am Phänomen des ästhetischen Lebens aufgegangenen Erkenntnis des Seins im Dasein. — Der charakteristische Unterschied zwischen Aesthetik und Ethik besteht darin, daß das der letzteren vorliegende ethisch-praktische Leben „in sich selbst problematisch ist, während das ästhetische*) Leben nur insofern an der Problematik teilhat, als es gerade nicht ästhetisch, sondern auch praktisch bestimmt ist"[146]. Weil es sich so verhält, fällt das Verständnis des ästhetischen Lebens als Offenbarung des Seins mit dem Verständnis des wahrhaft ästhetischen Kernes im praktisch mitbestimmten ästhetischen Leben zusammen.

Philosophische Logik endlich ist Philosophie der Erkenntnis, Betrachtung der Erkenntnis auf ihre Eigentlichkeit hin, Versuch der Entdeckung des Seins des Daseins im ‚logischen Vorgang'. Als Darstellung gibt philosophische Logik dem Erlebnis des Philosophierens Ausdruck, und zwar wiederum so, „daß aus dieser Darstellung sichtbar wird, daß dieses Philosophieren, in seiner problematischen Relativität, Erscheinung des Seins in seiner Einheit selber ist"[147]. — „Wenn ‚Logik' im allgemeinen Sprachge-

brauch eine andre Bedeutung hat als diese, so versteht man dies daraus, daß überhaupt philosophisches Erkennen nach seiner Art und Bedeutung dem ‚allgemeinen' Bewußtsein ferne liegt. Nur in einer Abart pflegt es der Allgemeinheit bekannt zu sein: in der Form des ‚wissenschaftlichen' (genauer: gegenständlich-wissenschaftlichen) Erkennens. Es wird davon im nächsten Kapitel die Rede sein. Hier muß sie vorläufig erwähnt werden, um jenen andern Begriff der Logik verständlich zu machen, so weit dies jetzt schon möglich ist. Wenn man unter Erkenntnis nämlich jene gegenständlich-wissenschaftliche Erkenntnis versteht und nichts andres, dann kann Erkenntnistheorie oder Logik nur bedeuten: Theoria oder Logik der Wissenschaft (des wissenschaftlichen Erkennens). Dies ist in der Tat der Begriff, wie er im allgemeinen Bewußtsein existiert. Diese ‚Logik' gehört in demselben Sinne zur philosophischen Logik, wie gegenständliche Wissenschaft etwas mit Philosophie zu tun hat. Aber es ist für das Verständnis der Philosophie notwendig, zu begreifen, daß sie nicht die Logik ist. Logik im vollen philosophischen Sinn ist Philosophie der Philosophie, und nur von ihr aus kann jene andre ‚Logik', nämlich die Theorie der gegenständlichen Erkenntnis, überhaupt verstanden werden."[148]

Auch im Hinblick auf diese Ausführungen über die Disziplinen der Philosophie können wir uns mit wenigen vergleichenden Bemerkungen begnügen.

Zunächst ein Wort über die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung aus den Jahren 1910—25. Aus den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung geht ohne weiteres hervor, daß die Disziplinen dieser Auffassung in keiner Weise mit denjenigen der theoretischen Philosophie in Parallele gesetzt werden können. Metaphysik und Ethik sowohl (1914) als auch ‚reine' und ‚angewandte' Philosophie (1921) sind, von den aufgezeigten spekulativen Ansätzen abgesehen, Disziplinen einer ethischen Dogmatik, die sich, wie wir wissen, darauf beschränkt, den Gehalt des dominierenden Ethos zum Ausdruck zu bringen.

Wesentlich anders liegt die Sache bei der 1926—32 vertretenen religiösen Philosophie. Da diese, trotz ihrer religiösen Orientiertheit, das Dasein vom Standpunkt integraler Seinssicherheit aus betrachtet und insofern wirkliche Philosophie ist, sind zwischen den Disziplinen der religiösen und der theoretischen Philosophie zweifellos Beziehungen vorhanden. Um sie herauszustellen, vergegenwärtigen wir uns, unter ausschließ-

licher Berücksichtigung der letzten Formulierungen[1]), die Hauptgliederungen innerhalb der religiösen Philosophie. — Die oberste Scheidung ist diejenige in Philosophie des ästhetischen und Philosophie des problematischen (praktisch-sittlich-religiösen) Lebens; dabei ist zu beachten, daß die beiden Disziplinen nicht im gleichen Rang stehen, daß die Aesthetik die Ueberhöhung der Philosophie des problematischen Lebens zur umfassenden Lebensphilosophie darstellt. Die Philosophie des problematischen Lebens ihrerseits gliedert sich in (je reine und angewandte) Ideologie und Ontologie oder Metaphysik, die letztere wiederum in die Lehre vom Wirklichen, die Lehre vom Grund (‚Theologie') und die Lehre von der Bedeutung der (gegenständlichen) Erkenntnis für die Wahrheit (‚Erkenntnistheorie'). Als angewandte werden Ideologie und Ontologie zu Ethik und Logik. — Was ergibt nun der Vergleich mit den drei Disziplinen der theoretischen Philosophie? Soviel ist klar, daß die Aesthetik mit der Aesthetik, Ethik und Logik mit der Philosophie des problematischen Lebens in Beziehung stehen[2]). Mehr als Beziehungen freilich sind nicht vorhanden: Die religiöse Orientiertheit der 1926—32 vertretenen Philosophie gibt eben der gesamten Art des Philosophierens ihr Gepräge. Am wenigsten tritt sie bei der Betrachtung des praktisch-sittlichen und des ästhetischen, stärker bei der Betrachtung des religiösen, am stärksten bei der Würdigung des theoretischen (wissenschaftlich-philosophischen) Lebens in Erscheinung. Sodaß also, wenn man schon unterscheiden will, infolge der Ueberwindung der religiösen Philosophie durch die theoretische, von den drei Disziplinen die Aesthetik die geringsten, die Ethik ausgesprochenere, die Logik die ausgesprochensten Veränderungen erfahren hat. — Diese Hinweise mögen genügen.

Im sechsten und letzten Kapitel des zweiten Hauptteils wird, wie wir bereits angedeutet haben, das Verhältnis von Philosophie und gegenständlicher Erkenntnis untersucht. Auch angesichts

---

[1]) Auf die Wandlungen, welche sich 1926—29 vollzogen haben, können wir hier nicht eingehen.

[2]) Die Einbeziehung der ‚Logik' in die Philosophie des problematischen Lebens entspricht durchaus der damaligen Einschätzung der ‚theoretischen Kultur'.

dieser Besinnung gilt es zunächst, die wichtigsten Einsichten im Abriß festzuhalten.

Gegenstand der Philosophie ist das Dasein, wie es in ethischer Erfahrung erscheint; was sie ‚sucht', ist das Dasein als seiendes, die Synthesis von Erfahrendem und Erfahrenem, die Einheit. Man kann auch sagen, Philosophie entgegenständliche ganz grundsätzlich ihren Betrachtungsgegenstand; „ihre Erkenntnis ist ungegenständliche Erkenntnis"[149].

Außer dem Gegenstand der Selbsterfahrung kennen wir nun aber auch einen ‚äußeren' Gegenstand: die Welt, die uns in praktischer (nicht ethischer) Situation gegenübersteht. Dieser äußere Gegenstand hat mit Philosophie direkt nichts zu tun. Indirekt jedoch wird auch er, und zwar in dreifacher Hinsicht, für sie relevant. — In Betracht kommt die äußere Gegenstandswelt für die philosophische Betrachtung (wie wir wissen) erstens deshalb, weil sie, aus ethischer Situation heraus, prinzipiell ‚ethisiert', d. h. als Partner ethischer Notwendigkeit mit dem erfahrenen Selbst auf eine Stufe gestellt wird. — In Betracht kommt die praktisch-gegenständliche Welt zweitens, weil zum ‚direkten' Gegenstand der Philosophie auch das praktische Dasein mit seiner Gegenstandswelt gehört. „Indem Philosophie das praktische Dasein betrachtet, betrachtet sie zugleich die Tatsache seiner Gegenständlichkeit, d. h. seiner Bezogenheit auf (äussere) Gegenstände, und sieht sie so diese Gegenstände von ihm aus, so wie sie ‚für es' sind, was sie für es bedeuten, wie sie als seine Gegenstände sind."[150] Insofern das praktische Subjekt mit seiner Auseinandersetzung ‚über sich selbst hinaus reicht', „betrachtet also Philosophie den praktischen Gegenstand als den Gegenstand dieser praktischen Transzendenz des Daseins, kurz: sie betrachtet ihn ‚transzendental' und wird so mit Bezug auf ihn Transzendentalphilosophie"[151]. Transzendentalphilosophie ist demnach diejenige ‚Seite' der Ethik, deren Betrachtung innerhalb des ethisch-praktischen Daseins „speziell dem naiv-praktischen Einschlag dieses Daseins und in diesem wieder speziell seiner Gegenständlichkeit gilt"[152]. — Die dritte Art der philosophischen Relevanz der Welt rein praktischer Objekte verstehen, heißt verstehen, was gegenständliche Erkenntnis ist.

Es ist davon auszugehen, daß das Individuum der äußeren Gegenstandswelt nie nur als praktisch, sondern zugleich als ästhetisch, ethisch, theoretisch orientiertes gegenübertritt. Ueber die ‚Aesthetisierung' und Ethisierung dieser Gegenstandswelt ist bereits gesprochen worden, nicht aber über ihre ‚Theoretisierung', d. h. über die Tatsache, daß sie direkt (nicht erst als ethisierte) aus individuell theoretischer Situation, genauer aus theoretischer Situation ‚im Durchbruch', also in philosophischem Aspekt, gesehen wird. Theoretisierung bedeutet in der Tat nichts anderes, als daß das Individuum über seine praktische Situation (kraft welcher es überhaupt Gegenstände hat) hinweg „und sozusagen noch vorgängig aller Ethisierung oder jedenfalls abgesehen von ihr an der äußern Gegen-

standswelt ‚Theoria übt', — jene Theoria, die es, als an theoretischer Situation teilhabend, nie und nimmer lassen kann"[153]. Auch in diesem Fall handelt es sich um Erkenntnis — Erkenntnis ist ja nichts anderes als Uebung der Theoria an einem Gegenstand —, aber nicht um Erkenntnis des Daseins in seiner eigenständigen Problematik, sondern um Erkenntnis der äußern Gegenstandswelt als solcher. „So ist der Ausdruck ‚gegenständliche Erkenntnis' gemeint, zur Unterscheidung von jener schlechthin philosophischen Erkenntnis, die sich nicht dem Gegenstand der praktischen Haltung, sondern dem Gegenstand der ethischen Erfahrung erkennend zuwendet."[154]

Worin besteht nun aber gegenständliche Erkenntnis? Wie vollzieht sie sich? Und in welchem Sinne ist sie Erkenntnis, verglichen mit der Erkenntnis der Philosophie? — Die äußere Welt ist, als in ständigem Wechsel befindliche und als je individuelle, wohl chaotisch, aber nicht problematisch; denn Problematik gibt es nur in innerer Erfahrung, wo das erfahrene Dasein zum Erfahrenen als zu seinem Selbst steht. Auch der äußere Gegenstand wird in der praktischen Auseinandersetzung zwar ‚anerkannt', aber gerade nicht als Selbst, sondern als bloße ‚Schranke', als zu überwindender Widerstand[1]). Wegen des Mangels an Problematik scheint die äußere Gegenstandswelt der Theoria überhaupt keinen ‚Anlaß' zur Durchschau zu bieten. Aber nun muß man sich erinnern, daß Philosophie den äußeren Gegenstand als solchen von vornherein ‚überwindet': „es gibt für sie gar keinen äußeren Gegenstand, und wenn sie so etwas ‚vorfindet', so weiß sie, daß das ‚Aeußerliche' daran, seine Aeußerlichkeit, nichts als Aspekt aus praktisch-problematischer Situation ist"[155]. Wenn Philosophie sich also dem (nun einmal ‚vorhandenen') äußeren Gegenstand zuwendet, „so kann sie dies ihrem Wesen gemäß nur so tun, daß sie ihn als (in praktischer Situation ‚entstehendes') Symbol für dasjenige nimmt, was eigentlich Gegenstand ist"[156]. Ohne dieses Bewußtsein wäre sie nicht Philosophie. „‚Theoretisierung' des äußern Gegenstandes bedeutet also notwendig ‚Symbolisierung', symbolische Auffassung. Und gegenständliche Erkenntnis kann daher nur Erkenntnis am Symbol des eigentlichen Gegenstandes sein."[157] Ihre Einheitsschau vollzieht sich „in der symbolischen Gestalt äußerer Gegenständlichkeit"[158]: als gegenständliche Synthesis. „Wie die Zerissenheit, Vielheit, Wandelbarkeit, Zufälligkeit der äußern Welt Sinnbild der problematischen Struktur des Daseienden selbst ist, so sieht nun Philosophie, als gegenständliche Erkenntnis, in jener Zerrissenheit die Ganzheit, d. h. Einheit der äußern Gegenstandswelt, als Sinnbild der erlebten Einheit des Daseins selbst. Wem einmal wenigstens die Ah-

[1]) „Es ist in Anbetracht der steten ethischen Durchdringung der praktischen Situation klar, daß im tatsächlichen Leben der äußere Gegenstand niemals nur als solcher, sondern stets auch als ethisch relevanter erlebt wird, d. h. als im echten Sinne daseiender. Gerade als solcher kommt er aber im Zusammenhang gegenständlicher Erkenntnis nicht in Betracht." (185).

nung der Einheit (Vollendetheit) des Daseins aufgegangen ist, der sieht ‚überall' Einheit, dem leuchtet sie symbolisch auch durch die Mannigfaltigkeit der äußern Welt hindurch. Diese ‚Zusammenschau' der äußeren Gegebenheiten, ihre Synthesis zum Ganzen in äußerer Gestalt, ist gegenständliche Erkenntnis."[159]

Auf dem Wege dieser Synthesis kommt unser gegenständliches Weltbild zustande. Die Synthesis beginnt bereits mit dem Akte der Wahrnehmung (‚Anschauung'); ihre Vollendung findet sie in der ein sowohl universales als auch völlig einheitliches Weltbild suchenden gegenständlichen Wissenschaft[1]). Da die äußere Gegenstandswelt als praktische (immer individuelle, immer ‚zufällige', immer andere) dem Versuch der ‚Zusammenschau' durchaus widerstrebt, kann gegenständliche Erkenntnis nur „als nie zu Ende kommender ‚Kampf' versuchter Synthesis gegen die ‚Irrationalität des Gegebenen' "[160] existieren[2]). Ferner wird aus der Tatsache, daß alle Wissenschaft eine Bekundung philosophischen Geistes ist, verständlich, „daß in der ‚Geschichte der Philosophie' eigentliche Philosophie und gegenständliche Wissenschaft in mannigfacher Weise zusammen und durcheinander gehen, insbesondere in der Darstellung. Das gegenständliche ‚Weltbild' kann in seiner Symbolik zum Ausdruck eigentlich philosophischen Einheitserlebnisses dienen, dieses Erlebnis andererseits kann sich als symbolische Synthesis der Gegenstandswelt vollziehen oder doch an ihr sich entzünden."[161]

Bis jetzt war ausschließlich von der reinen gegenständlichen Erkenntnis die Rede. Es ist ganz klar, daß auch im Bereich dieser Art von Erkenntnis Verquickungen von Theoria und ‚Interesse' möglich sind.

Eine erste — die spekulative — Form der Verquickung entsteht dann, „wenn die gegenständliche Erkenntnis im Dienste des Ethos steht, wenn also die Synthese des gegenständlich Gegebenen von vornherein nicht aus dem reinen Grund der Theoria erfolgt, sondern mit dem Zweck des Erweises einer Weltstruktur und eines Weltverlaufs, welcher den Interessen des waltenden Ethos entspricht und also mindestens die Möglichkeit der im Ethos gemeinten Vollendung und in dieser Weise den ‚Sinn' der Welt zu garantieren hat"[162].

Eine zweite Form der Verquickung stellt die ‚empirische Wissenschaft' dar. Sie ist der Ausdruck der Tatsache, daß der äußere Gegenstand zugleich Gegenstand der Erkenntnis und der Technik ist. Eine ‚Verbindung' der sich durchaus widersprechenden technischen und erkennenden Einstellungen kommt dadurch zustande, daß die zweckhafte Phantasie sich in die ‚synthetische Phantasie' mischt. Je mehr die erstere

---

[1]) Die Etappen der wissenschaftlichen wie der ‚vorwissenschaftlichen' Gegenstandserkenntnis darzustellen, ist Sache der Logik der gegenständlichen Erkenntnis.

[2]) Es fällt wiederum der Logik der gegenständlichen Erkenntnis zu, die Eigenart und die Phasen dieses ‚Kampfes' zu erkennen.

dominiert, desto eher wird die Synthesis so vollzogen, daß sie der Behandlung des Gegenstandes dient. „Das ‚Denken' bleibt zwar Denken, aber es stellt sich von vornherein in den Dienst der Technik. Die Synthese vollzieht sich um so weniger unter dem ‚uninteressierten' Gesichtspunkt der Einheit als vielmehr unter demjenigen der zweckmäßigen Behandlung. Sie wird vom praktischen Ziel her bestimmt, analog wie die spekulative Weltanschauung aus dem Interesse des Ethos an der Realisation des Sinnes bestimmt wird."[163] Diese Kombination ist möglich, weil auch die Zweckphantasie auf eine Art von Einheit geht: „Sie denkt die Welt so, wie sie sein müßte, wenn der Zweck aller Praxis erreicht wäre. Sie denkt sie also im Grunde nicht anders als die gegenständliche Erkenntnis, nur daß diese die Einheit erstens nicht als zu realisierende, sondern als seiende, und zweitens als in der gegenständlichen Welt nur symbolisierte Einheit des Daseins selber meint."[164] Als technisierte verliert also ‚Erkenntnis' ihren symbolischen Charakter; die ‚Ordnung', welche sie ‚gedanklich' herstellt, wird zur ‚Uebersicht', der Zusammenhang zur praktisch brauchbaren Regel der Behandlung. Es ist klar, daß die Verbindung von Theorie und technischer Vorstellung immer problematisch ist. „Die also strukturierte Wissenschaft ist halb praktisch, halb theoretisch orientiert. Daher hat sie ‚Neigung' nach beiden Seiten. Sie ist, als Wissenschaft, um so mehr Erkenntnis, je mehr in ihr reine Theorie zum Ausdruck kommt. Sie ist um so mehr technische Ueberlegung, je stärker das praktische Interesse dominiert. In aller Wissenschaft steckt so zweierlei ‚Wissenschaft'."[165]

Um das Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und gegenständlicher Erkenntnis zu erleichtern, geht H. abschließend noch kurz auf zwei Sonderformen (Grenzfälle) gegenständlicher Theoria ein: die psychologische und die mathematische Erkenntnis[1]).

Erinnern wir uns daran, daß die Welt der äußeren Gegenstände vom Ethos her nicht nur prinzipiell als ethisch bedeutsam erfahren wird, sondern teilweise, auf dem Grunde praktischen Verstehens, auch qualitativ-ethisch verständlich ist. Je ausgesprochener dieses Verständnis ist, desto weniger einfach läßt sich die ethische Bedeutsamkeit von den Gegenständen ‚abstreifen'. „Wo wir insbesondere dem ‚Menschen', diesem ‚zunächst' praktischen, äußern Gegenstand gegenübertreten, sind wir aus solchem Verstehen heraus gar nicht imstande, ihn nur als äußern Gegenstand zu nehmen."[166] Als solcher aber muß er genommen werden, soll die sich ihm zuwendende Theoria gegenständlich und nicht eigentlich philosophische Erkenntnis sein. Konsequent gegenständliche Betrachtung muß, sowohl um ihrer Gegenständlichkeit als auch um ihres einheitlich-universalen Weltbildes willen, geflissentlich von aller ethischen Verständlichkeit der Gegenstände ‚abstrahieren'. Indem sie das tut, wird sie zwar

---

[1]) Die ausführliche Darstellung gehört, mit der Frage des ‚Systems der gegenständlichen Wissenschaften', wiederum ins Gebiet der Logik der Gegenstandswissenschaft.

ihrer Idee, nicht aber der wirklichen Gegenstandserfahrung gerecht, die, unbeschadet ihrer Gegenständlichkeit, verstehende Erfahrung ist. Der ethische Geist sträubt sich gegen die sachhafte Auffassung der rein gegenständlichen Erkenntnis und verlangt ethische, unter Umständen personale Würdigung des Gegenstandes.

„Diesem Konflikt der gegenständlichen Erkenntnis mit dem ethisch begründeten Verständnis der Dinge entspringt jene merkwürdige Wissenschaft der Psychologie. Sie ist der Kompromiß, welcher notwendig entsteht, wenn einerseits die Idee gegenständlicher Erkenntnis und andrerseits das nun einmal vorhandene Verständnis festgehalten wird. Sie ist grundsätzlich gegenständliche Wissenschaft, sucht gegenständliche Erkenntnis, geht auf gegenständlich-bildhafte Zusammenschau, und betrachtet insofern ihre Gegenstände einfach als Gegenstände; andrerseits aber nimmt sie sie doch, verstehend, als verantwortliche, selbstseiende Existenzen und damit als (ethische) Subjekte. So daß ihre Gegenstände, wenn man beides — die Gegenständlichkeit und diese Subjekthaftigkeit — zusammen berücksichtigt, am besten als subjekthafte Objekte zu charakterisieren wären. Dies ist zugleich der Begriff des Psychischen, so wie er in gegenständlicher Psychologie existiert."[167] Schon aus diesen wenigen Sätzen wird ersichtlich, daß Psychologie eine Mittelstellung zwischen eigentlicher Sachwissenschaft (Naturwissenschaft) und Philosophie einnimmt: „Sie steht auf des Messers Schneide, und es ist nicht verwunderlich, daß sie im Lauf ihrer Entwicklung immer dazu geneigt hat, entweder in die Naturwissenschaft oder in die Philosophie ‚abzugleiten'."[168] — Beizufügen ist noch, daß die Vergegenständlichung, welche das verstandene und sogar das ‚eigene' Dasein in der Psychologie erfährt, wesentlich durch die ‚Technisierung der Wissenschaft' unterstützt wird. „Man ist versucht zu sagen: ohne technische Absicht gegenüber dem Verständlichen in der Gegenstandswelt (auch gegenüber den Personen) fehlte ein wesentlicher ‚Anreiz' zu einer in ihrer Struktur so problematischen Wissenschaft, wie Psychologie sie ist. Darum zieht sie auch immer wieder ihre Impulse aus der praktischen Nötigung zur Behandlung der Menschen."[169]

Auch die Mathematik steht zwischen Philosophie und eigentlich gegenständlicher Wissenschaft, aber in anderer Weise und aus anderem Grund. — Auch in der symbolischen Synthesis nichttechnisierter Erkenntnis bleiben die Gegenstände so, wie sie als äußere dem praktischen Aspekt entstammen: das ‚Weltbild' der gegenständlichen Erkenntnis ist „ein Kosmos von qualitativ ausgezeichneten, wenn auch theoretisierten Gegenständen: die einheitlich begriffene Sachwelt der ‚Natur' "[170]. In dieser qualitativen Bestimmtheit haftet dem Gegenstand, trotz seiner grundsätzlichen Theoretisierung, so etwas wie eine ‚Erinnerung' an seine praktische Bedeutung an. „Es ist daher das Bestreben gegenständlicher Erkenntnis, um der reinen Theoria willen ... alle qualitativen Bestimmtheiten so zu verstehen, daß ihnen die praktische Bedeutung genommen ist und sie nur

noch als reine ‚Symbolqualitäten' figurieren."[171] „Die ‚Entwirklichung' der qualitativen Bestimmtheit der Gegenstandswelt"[172] gehört zum Kampf der gegenständlichen Erkenntnis gegen die ‚Gefahr' praktischer Würdigung der Welt. Ihr Bestreben geht dahin, alle Qualitäten lediglich noch als Anzeichen der Stellung der Gegenstände im ‚Bild', als Beziehungssymbole, zu betrachten.

Die schlechthin konsequente Form gegenständlich-symbolischer Erkenntnis ist nun eben in der Mathematik vertreten. Unter diesem Gesichtspunkt „könnte man alle sogenannte Naturwissenschaft als unvollkommene Mathematik bezeichnen, so daß wirklich in einer (gegenständlichen) Wissenschaft um so mehr Wissenschaft, d. h. Theoria steckt, je mehr ‚Mathematik darin ist' "[173]. Mit Bezug auf das Verhältnis zur Philosophie ist zu sagen, daß Mathematik ihr formal, nach der Entschiedenheit der Theoria, nahe steht, inhaltlich aber, wegen der Abstraktheit der rein symbolhaften Synthesis, denkbar weit von ihr abweicht. Damit ist zugleich auch auf den Gegensatz zwischen Mathematik und Psychologie, „dieser inhaltlich philosophie-nahesten Form gegenständlicher Wissenschaft"[174], hingewiesen.

Eigentlich gibt es also überhaupt nur zwei reine ‚Wissenschaften': „Philosophie und Mathematik, während Naturwissenschaft und Psychologie vom Kompromiß mit praktischer Haltung nicht ganz frei sind, Psychologie wegen ihrer innerhalb gegenständlicher Betrachtung befremdenden Ethisierung des Gegenstandes, Naturwissenschaft immerhin noch wegen der ‚Erinnerung' an die praktische Bedeutung des ihrigen."[175]

Was ist mit Bezug auf die Ergebnisse dieses letzten Kapitels zu sagen? — Halten wir zunächst fest, daß die bisherige Wesensbestimmung der Erkenntnis als solcher sich erst durch die Darlegung des Verhältnisses von eigentlicher Philosophie und gegenständlicher Betrachtung im allgemeinen und durch die Hinweise auf die Beziehungen zwischen Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie und Philosophie im besonderen zur geschlossenen Gesamtschau rundet. Angesichts dessen, was bereits über die früheren Formen der Ethisierung und künstlichen Einbeziehung der Erkenntnis und über das Verhältnis der bisher vertretenen Auffassungen zur Spekulation ausgeführt worden ist, können wir uns rückblickend mit zwei Bemerkungen begnügen.

In erster Linie ist darauf hinzuweisen, daß das volle Verständnis der philosophischen und der gegenständlichen Erkenntnis erst durch die Entdeckung der Erkenntnishaltung als urtümlicher, nicht weiter ableitbarer Grundform des Lebens mög-

lich geworden ist. Zusammenhänge zwischen „Philosophie" und „Wissenschaft" haben für H., wie wir wissen, von jeher bestanden. Die grundlegende Einsicht, daß beide, insofern wenigstens als sie rein sind, ausschließlich an der Idee der Wahrheit orientiert sind, ist von allem Anfang an da. Unter der Herrschaft der idealistisch - moralistischen Grundüberzeugung (1910—25) besteht überdies eine d i r e k t e Beziehung: „Wissenschaft" als ganze steht im Dienst der ethisch bestimmten „Philosophie"; ihr Bild der ‚tatsächlichen Welt' bildet den Ausgangspunkt der universalen Planbildung. In den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe (1926—32) wird dann gezeigt, daß „Philosophie" und „Wissenschaft", wenn beide sich ihrer Aufgabe bewußt sind, d i r e k t nichts miteinander zu tun haben können; immerhin ist die gegenständliche Erkenntnis (als Psychologie) noch für die a n g e w a n d t e Philosophie, der die Aufgabe zukommt, das Prinzip des richtigen Lebens auf den k o n k r e t e n Fall anzuwenden, von Bedeutung. Infolge des entschiedenen Durchbruchs der Theoria fällt dann schließlich im „Wesen der Philosophie" (1934) auch noch dieser letzte Rest einer direkten Beziehung dahin. Philosophie ist nun reine Betrachtung und als solche in keiner Weise mehr auf die gegenständliche Erkenntnis angewiesen. Wichtig werden könnte für die theoretische Philosophie einzig noch die Psychologie, aber gerade nur insofern, als diese philosophie-naheste unter den gegenständlichen Wissenschaften in die Philosophie ‚abgleitet'.

An die Ausführungen über die Technisierung der gegenständlichen Erkenntnis anknüpfend, erinnern wir in zweiter Linie daran, daß von dieser Technisierung bereits in den früheren Werken eingehend die Rede ist. Schon in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe (1910—25) wird die Idee der reinen Wissenschaft der immer mehr oder weniger getrübten f a k t i s c h e n Wissenschaft gegenübergestellt und betont, daß die letztere ihrer Idee umso weniger gerecht wird, je mehr sie im „opportunistischen und utilitaristischen Dienste der Technik schlechthin"[176] steht. Auch in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe, namentlich im dritten Teil des „Geheimnisses der Wirklichkeit", finden sich entsprechende Aeußerungen. — Bei aller Uebereinstimmung in der Einschätzung der Technisie-

rung der Erkenntnis darf nun aber doch nicht übersehen werden, daß „reine (gegenständliche) Erkenntnis" im Bewußtsein H's 1934 etwas anderes ist als früher. Im Anschluß an das zweite Kapitel des zweiten Hauptteils haben wir gezeigt, daß die „reine Erkenntnis" sowohl 1910—25 als auch 1926—32 — die religiöse Philosophie ist nicht die Philosophie in jener Zeit — durchaus als Ingrediens einer im Dienste der universalen Lebensgestaltung stehenden Besinnung aufgefaßt wird, zugleich aber auch darauf hingewiesen, daß trotz dieser Ethisierung Theoria jederzeit und überall mit am Werke ist.

Fassen wir abschließend die Ergebnisse der Untersuchungen dieses Kapitels zusammen. — Unsere Aufgabe bestand darin, die Stellung der Schrift „Das Wesen der Philosophie" (1934) innerhalb des Gesamtwerkes zu bestimmen. Dem Gedankengang des Buches folgend, zeigten wir im ersten Hauptabschnitt an Hand der Möglichkeiten des Menschseins den Ort der theoretischen Philosophie und je den Ort der früheren Grundüberzeugungen H's auf; im zweiten Hauptabschnitt würdigten wir die Ausführungen über: die philosophische Schau, die philosophische Darstellung, spekulative und kritische Philosophie, Philosophie als Ontologie und als Anthropologie, die Disziplinen der Philosophie, Philosophie und gegenständliche Erkenntnis, — um jeweils mit den neuen Grundbegriffen vergleichend an die früheren Auffassungen heranzutreten. Es kam uns darauf an, die Abrechnung, welche die Neubesinnung für H. zugleich darstellt, wenigstens in ihren Hauptzügen durchzuführen. Wichtig war uns dabei vor allem, die letzte große Wandlung in ihrer eigentlichen Bedeutung zu erfassen. — Von der Ebene der theoretischen Philosophie aus gesehen, stellen sich nun die Hauptetappen der bisherigen Entwicklung H's wie folgt dar: An die Stelle der Besinnung aus echt religiöser Grundhaltung heraus (1907/08) tritt mit der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung aus den Jahren 1910—25 eine Betrachtung, die wesentlich als Ausdruck der Problematik des individuellen ethischen Glaubens, und zwar als Ausdruck einer stark moralisierten Religiosität, zu verstehen ist. Die religiös-philosophische Lebenseinstellung, welche 1926 durchdringt, ist als Manifestation „theoretischen Geistes"

aufzufassen, eines theoretischen Geistes allerdings, der die ewige Vollendung des Daseins „nur" unter religiösem Gesichtspunkt zu schauen vermag. Der entschiedene Durchbruch der Theoria, der kühnste Aufschwung des Glaubens dokumentiert sich erst in der Ueberwindung der religiös-philosophischen Grundüberzeugung durch die theoretische Philosophie, welche die unbegründete, ungeschaffene, ewig in sich ruhende Vollendung des Daseins schaut und diesem Erlebnis in symbolischer Darstellung Gestalt verleiht.

2. Die pädagogischen Schriften aus den Jahren 1935/36

In diesem letzten Kapitel haben wir die Pädagogik kennen zu lernen, die der theoretischen Philosophie entspricht, und sie mit den früheren Darstellungen der pädagogischen Situation in Beziehung zu setzen. — Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß „Das Wesen der Philosophie" (1934) nicht nur den Charakter der Abrechnung trägt, sondern zugleich als ‚Einleitung' zu künftigen Arbeiten aufzufassen ist. Von diesen Arbeiten sind in unserem Zusammenhang vor allem zwei wichtig: „Wider den Ungeist. Eine ethische Orientiernung" (1935) und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischen Situation" (1936). — Wir wenden uns zunächst der Schrift „Wider den Ungeist" zu.

Das ein Jahr nach dem „Wesen der Philosophie" vollendete Buch mit dem kämpferisch klingenden Titel ist keine pädagogische Arbeit im eigentlichen Sinn des Wortes. In den ersten fünf von den sieben Kapiteln beschränkt sich H. darauf, die Möglichkeiten des Menschseins in neuer Gedankenführung und mit Hilfe neuer Formulierungen zu umreißen; erst die beiden letzten Kapitel sind ausgesprochen pädagogisch orientiert. Mit ihnen werden wir uns darum eingehender zu befassen haben als mit den ersten fünf. Was diese betrifft, beschränken wir uns auf die Skizzierung des Gedankenganges und auf die Darlegung der „neuen" Auffassung der religiösen Situation.

Im ersten Kapitel „Wahrheit" legt H. dar, was das ursprüngliche Wissen um die Wahrheit für den Menschen bedeutet. Um die Wahrheit wissen, heißt nicht nur wissen, daß Wahrheit als eine, ewige, unwandelbare i s t, sondern zugleich, daß es ein wahrhaft (in seinem Sein notwendig ebenso ewiges und unwandelbares) Seiendes ‚gibt'. Dieses innerste Wissen fehlt zwar keinem Menschen; aber angesichts der Erfahrung der verworrenen und im Wandel taumelnden Vielheit der Erscheinungen, die im praktischen Leben auf uns einstürmt, fällt es uns sehr schwer, daran festzuhalten. Nur wenige sind so vom G e i s t — der lebendigen Erinnerung an das wahrhaft Seiende — beherrscht, daß ihre Begeisterung für die Wahrheit im praktischen Umgang mit der Welt nicht erlahmt.

Das zweite Kapitel „Erscheinung" befaßt sich des näheren mit dem Verhältnis von Wahrheit und Erfahrungswahrheit, von Erkenntnis und Erfahrung[1]). Zunächst ist von der äußeren Erfahrung die Rede. H. weist nach, daß es uns Menschen verhältnismäßig leicht fällt, die subjektive Bedingtheit unseres sinnlichen Weltbildes zuzugeben. Schwerer schon verstehen wir uns zu diesem Zugeständnis angesichts der ‚Erfahrung' im engeren Sinn des Wortes, „nämlich desjenigen Weltbildes, das wir auf Grund wiederholter und wiederholt ‚korrigierter' Wahrnehmungen allmählich, mit Hilfe von Ueberlegungen, kunstvoll aufgebaut haben"[1]. „Am zähesten pflegt sich die äußere Erfahrung dann gegen die Einsicht in ihre Inkompetenz zu sträuben, wenn sie die Form der wissenschaftlichen Erkenntnis trägt."[2] Der Grund dafür liegt darin, daß in der gegenständlichen Wissenschaft die ‚wahrste' Form der äußeren Erfahrung vorliegt, „die ‚Wahrheit' selbst innerhalb ihrer allgemeinen Verlorenheit an die Erscheinung"[3]. — Der Widerstand der äußeren Erfahrung gegen die Preisgabe der Kompetenz in Sachen der Wahrheit ist jedoch „Kinderspiel im Vergleich mit der Hartnäckigkeit, mit der wir an der inneren Erfahrung festzuhalten pflegen"[4]. Es ist auch gar nicht zu leugnen, daß das Urwissen um die ewige Vollendung des Daseins im Angesicht der inneren Erfahrung „entsetzlich paradox und geradezu lästerlich"[5] erscheint. Denn gegen die Urgewißheit stehen „alle Schmerzen, die wir um uns selber leiden, alle Depressionen um unserer Nichtswürdigkeit willen und alle Exaltationen, in denen wir uns selbst in unserer ausgezeichneten Besonderheit genießen"[6], gegen sie steht „die in aller Selbsterfahrung festgehaltene ‚Idee', daß wir Eigene seien, Persönlichkeiten für uns, individuierte Zentren des Seins und des Geschehens, selbständig handelnde, schöpferische Wesenheiten"[7]. Dies alles soll nicht wahr sein? — Hier ist daran zu erinnern, daß die Erscheinung auf das wahrhaft Seiende hin durchschauen nicht heißt, die Erfahrungswahrheit als bloße Scheinwahrheit abtun. „Unseren Aspekt des Seienden, unsere Erfahrung, als Schein behandeln hieße ja gerade der Wahrheit widersprechen. Denn Wahrheit ist, daß wir als Individuen wahrhaft sind und daß also, was zu uns gehört, ebenso wahrhaft ist. Es gehört zum wahrhaften Sein, daß wir unsern individuellen Aspekt dieses Seins haben; wir erfüllen gerade, an unserem Teil, das vollendete Sein, indem wir unsere Erfahrung realisieren."[8] Also gilt es, „die Welt dieser Erfahrung ehrlich als das zu nehmen, was sie für uns ist, in aller bitter und schmerzhaft erlebten Unvollkommenheit. Das Wissen um die Wahrheit, das wir trotzdem haben, soll uns nicht zu phantastischer Entstellung der Erfahrungsrealität verleiten, sondern es soll alle bittere Erfahrung begleiten als tiefe Gewißheit, daß sie ja nur unsere Erfahrung ist, so wichtig wie wir uns selbst wichtig nehmen, und daß in allem das vollendete Sein

---

[1]) H. versteht in dieser Schrift unter Erfahrung immer praktisch-ethische Erfahrung. In Uebereinstimmung mit der Auffassung im „Wesen der Philosophie" betont er zu Beginn dieses Kapitels, daß die Erfahrung als reine mit reiner Schau, vollkommener Erkenntnis identisch wäre (28).

zum Ausdruck kommt, obwohl wir es nur in der Unvollendetheit unseres Aspektes zu sehen vermögen."[9] Gerade im unerschrockenen Anblick der Erfahrungstatsachen hat sich das ursprüngliche Wissen als eigentlicher Glaube zu bewähren.

Im dritten Kapitel „Geist" wendet sich H. den Versuchen der Menschheit zu, trotz der Befangenheit in der Welt der Erscheinung am ursprünglichen Wissen festzuhalten.

Gegen die innere Erfahrung hat sich der Geist von jeher in zwiefacher Form sieghaft behauptet: als heroischer und als überlegener Geist. — Der heroische Geist ist der Geist der Sittlichkeit. Er hält an der Notwendigkeit der Vollendung fest, zollt aber der Erfahrung insofern Tribut, als er den Ausweg aus dem Widerstreit zwischen Erfahrung und Glauben im Kampf gegen die erfahrene Unzulänglichkeit sieht. „Die Vollendung wird so zum Sinn des Daseins, welcher ewig ist, aber durch unser Verhalten ständig erst zu erfüllen ist. Der sittliche Geist erlebt das Sein als kategorischen Imperativ und ist in dieser Form gläubig."[10] Sein Heroismus liegt darin, sich eine unerfüllbare Aufgabe zu stellen und trotzdem weder auf die Forderung zu verzichten noch in der Arbeit zu verzweifeln.

Den überlegenen Geist kennt die Geschichte der Menschheit in zwei Formen: als religiöser und als philosophischen. Beiden ist die Radikalität des Glaubens und der Erfahrung gemeinsam. — Für den religiösen Geist steht die Vollendung bei Gott; „in ihm ist sie, und ob sie für uns sichtbar werde, und auf welche Weise, auch das steht bei ihm"[11]; „nichts ist, was nicht im vollendeten Dasein wäre, so wie Gott es will und weiß"[12]. Waltet auch im religiösen Glauben — sofern er rein ist (!) — die Gewißheit, daß das Sein ewig und vollendet ist, so stößt der religiöse Geist sich doch „immer" an der erfahrenen Unvollkommenheit und „neigt" daher dazu, „die eigentliche Vollendung von einer Zukunft zu erhoffen, die zwar in Gott ‚bereits beschlossen' und insofern ewig ist, die aber doch erst — und zwar durch Gott — realisiert werden soll. Die Welt der Erfahrung erscheint dann tatsächlich als unvollendet, wenn auch göttlich: die ‚vorübergehende' Unvollkommenheit ist selber gottgewollt, aber als vorübergehende ist sie im göttlichen ‚Plan' der endgültigen Vollendung eingeschlossen."[13]

Der religiöse Geist ist so ‚allgemein menschlich' und so kräftig — auch wenn er in allerlei Aberglauben versteckt sein sollte —, „daß es nur ausnahmsweise Mühe kostet, für den Hinweis darauf Verständnis zu finden"[14]. Die andere Form des überlegenen Geistes, der philosophische Geist, dagegen besitzt in den meisten Menschen so wenig Reinheit und Kraft, daß es schwer fällt, sich über sein Wesen zu verständigen. Wer ihn verstanden hat weiß, daß für ihn die hoffnungslose Erfahrungswelt Erscheinung des wahrhaft Seienden selbst ist, das da in Ewigkeit ist. Während der religiöse Geist die Erfahrungswelt in ihrer Existenz in einem

gewissen Sinne ernst nimmt — sie ist als durchaus wirkliche Welt in all ihrer faktischen Unvollkommenheit wegen ihres göttlichen Ursprungs vollkommen —, sieht der philosophische Geist in ihr von vornherein nur die ‚subjektive' Erscheinung der eigentlichen, in sich selbst vollendeten Existenz. „Es ist etwas anderes, in religiöser Andacht vor Gott zu stehen, Gott sich gegenüber zu wissen — als in philosophischem Geiste sich selbst und die ‚Welt' im ewigen Sein beschlossen zu wissen. Aber wenn dieser Unterschied nicht geleugnet werden kann, so soll hier auch nicht der Versuch gemacht werden, das eine gegen das andere auszuspielen, im Sinne der Behauptung, daß hier oder dort das größere ‚Recht', die wahrere Wahrheit sei. Uns genügt zu erkennen, daß in beiden Formen der Geist sich als überlegen über die bloße Erfahrung erweist, daß hier wie dort der Glaube stärker ist als die Wucht der Erfahrungswelt. Der Menschheit sind zwei ‚Möglichkeiten' geschenkt — sie sind nicht von uns geschaffen oder erfunden — im Strudel der Zeitlichkeit der Ewigkeit nahe zu sein, nicht nur durch die tapfere, aber selber problematische sittliche Tat, sondern im starken Glauben, der, mag er auch in keinem von uns jemals unbestritten und ‚selbstverständlich' sein, doch die eigentliche Kraft des Menschen ist."[15]

Aeußert sich der ursprüngliche Glaube an das wahrhaft Seiende in innerer Erfahrung als Geist in seiner moralischen, religiösen und philosophischen Form, so tritt er in äußerer Erfahrung in zwei naiven Vorformen in Erscheinung: als Zielhaftigkeit unseres naiv-praktischen Verhaltens und als Sinn für Schönheit. Die ästhetische Schau gleicht dem Seinsverständnis des überlegenen Geistes. Im Schönheitserlebnis durchbricht das Wissen um die Vollendung die Mauer der erfahrenen Gegenstände, „setzt es sich hinweg über die bloße Erfahrung, welche die Welt als wandelbar-mannigfaltiges Tätigkeitsfeld uns zeigt. Vor der Schönheit vergessen wir diese Erfahrungsbedeutung, sehen wir hinweg über alle empirische Wirklichkeit, fragen wir überhaupt nicht darnach, leben wir vielmehr in der Gegenwart des Ewigen, Einen."[16] Die Zielhaftigkeit unseres praktischen Verhaltens ist mit dem kämpferischen, sittlichen Geist in Parallele zu setzen. Ist die sittliche Praxis Kampf gegen das Böse, so ist die naive Praxis Kampf gegen das Uebel. Das positive Ziel, an dem sich aller naive Verkehr orientiert, ist „der ‚Zustand' des Daseins, in dem es uns wohl wäre"[17]. — So durchzieht Glaube „in Gestalt der hoffenden Phantasie unserer Zielsetzungen und, entschiedener, in Gestalt unseres Blickes für die Schönheit der Dinge"[18] auch schon unser natürliches Leben.

Soviel über die Ausführungen des dritten Kapitels. Rückblickend halten wir fest, daß dieser Grundriß der Möglichkeiten des Menschseins im großen und ganzen mit der Darstellung im „Wesen der Philosophie" übereinstimmt; was hier Transzendenz der einzelnen Situationen genannt wird, ist nichts anderes

als der Glaube in seiner naiv-praktischen, ästhetischen, sittlichen, religiösen und philosophischen Ausprägung. Voneinander ab weichen einzig die beiden Auffassungen der Religiosität. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß es sich genau um jenen Unterschied handelt, den wir beim Vergleich des „Wesen der Philosophie" mit den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe (1926—32) herausgestellt haben. H. setzt in der Schrift „Wider den Ungeist" den reinen religiösen Glauben wieder mit jener Grundüberzeugung gleich, für die Gott der Begründer der ewig realisierten Vollendung des Daseins ist[1]). Wie im „Wesen der Philosophie" weist er zwar auch hier ausdrücklich darauf hin, daß der religiöse Geist „immer" dazu neige, die erfahrene Unvollkommenheit als tatsächliche, durch Gott erst in der Zukunft zu überwindende, aufzufassen. Aber ebenso deutlich geht aus der neuen Darstellung hervor, daß diese Neigung bereits ein Abgleiten in die „Situation der ethischen Erfahrung" und damit die Preisgabe der Radikalität, der Ueberlegenheit, der Reinheit, bedeutet. Zufolge der Wiederaufnahme der früheren Wesensbestimmung der Religiosität stellen sich nicht nur die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung (1910—25) und — wahrscheinlich — die Lebenseinstellung der frühen Aufsätze (1907/08), sondern auch die „reine" religiöse Grundüberzeugung im „Wesen der Philosophie" (1934) als Formen der (mehr oder weniger) „getrübten" religiösen Geistigkeit dar. Dank dieser Neuorientierung fällt es nun auch leichter, die 1926—32 dominierende religiös-philosophische Grundhaltung in die „Skala" der Möglichkeiten des Menschseins einzuordnen: sie muß nicht mehr

---

[1]) Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß H. auch noch im Aufsatz „Zum ‚Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik'" (1934) die gleiche Auffassung der Religiosität vertritt wie im „Wesen der Philosophie": „Dem religiösen Leben eigentümlich ist die Dahingabe der eigenen Kompetenz an die göttliche Kompetenz; hier wird das Nichtsein radikal erfahren, nicht als ein durch das tätige Dasein selbst zu eliminierendes, sondern als dem Dasein wesenhaft zugehöriges und nur durch göttliche Kompetenz, wenn Gott will, zugunsten des Seins (der Vollendung) zu überwindendes. Der religiösen und der moralischen Erfahrung gemeinsam aber ist die ‚Hoffnung', d. h. der Blick auf die Vollendung als einer zu schaffenden (sei es durch uns, sei es ohne uns), jedenfalls aber die Auffassung des Seins als eines erst ‚zu verwirklichenden', dem erfahrenen Dasein nicht (noch nicht) innewohnenden, so daß diesem Dasein in Wahrheit das Nichtsein zukommt." (126)

als Ausdruck einer „religiös-theoretischen Zwischensituation" aufgefaßt werden, sondern ist nun als Manifestation des überlegenen religiösen Geistes zu begreifen, der die Gewißheit der Vollendung und Ewigkeit des Seins, aller Anfechtung zum Trotz, siegreich behauptet.

Im vierten Kapitel „Leben" legt H. dar, was Ungeist (Unglaube) ist. Ungeist ist Hingabe an die Erfahrung in jeder Form — er ist also mit der Immanenz im „Wesen der Philosophie" identisch. Schon die Tatsache, daß wir verschiedene „Wahrheiten" kennen, beweist, daß wir nicht ‚konsequent' genug sind, um mit der Existenz der Einen Wahrheit auch ihren ‚Inhalt': das Seiende als in Wahrheit vollendetes, anzuerkennen. Der Ungeist dokumentiert sich wieder in den einzelnen Situationen. Unter seiner Vorherrschaft entartet Philosophie zur philosophischen Spekulation, der religiöse Glaube zu religiöser Spekulation und Magie, Sittlichkeit zum Moralismus; unter seiner Vorherrschaft wird der Sinn für Schönheit zurückgedrängt und die Neigung der naiven Praxis „zur chaotischen Unbeständigkeit"[19] verstärkt. So geht der Ungeist durch das ganze Leben, das naive wie das ‚höhere'. Der Lebenskampf ist ein Ringen zwischen Geist und Ungeist. „Immer gehört zum Leben der Glaube, und ohne ihn könnte kein Schritt getan werden. Immer aber gehört zu ihm auch die Subjektivität, das ansprüchliche Wollen des Individuums, ohne welches dem Leben die ‚Bewegung' fehlte."[20]

Das fünfte Kapitel „Verständnis" beantwortet die Frage, wie sich die Einsicht in die Problematik des Lebens zum ursprünglichen Wissen um die Einheit und Vollendung des Seins verhalte. Die Antwort liegt in der Erkenntnis, „daß auch jene Einsicht in das problematische Verhältnis der beiden Mächte unserer Erfahrung, die Problematik selber also der Erscheinung angehört, und daß das Sein in seiner Vollendung dadurch nicht gestört ist"[21]. Um diesen Satz zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß der Geist in uns unser Dasein nur insofern als problematisch erfährt, als er sittlicher, kämpferischer Geist ist. Der sittliche Geist aber ist nicht der reine, überlegene Geist; sein Wissen entspricht nicht dem Wissen des letzteren: der Wahrheit. Der überlegene Geist weiß, daß das Dasein wahrhaftiges Sein ist, daß also der Ungeist zwar nicht Geist ist, aber doch auch kein Prinzip der Unvollkommenheit darstellt. Für den totalen Glauben gehört das Erlebnis des Gegensatzes Geist-Ungeist zur Vollendung. „Das ‚Leben des Seins' vollzieht sich so, daß wir, die Individuen, in uns selbst und so im Leben Problematik erfahren; in dieser Weise gehört ‚Problematik' gerade zur Vollendung des Seins, macht sie diese mit aus."[22] „Durch unsere Auseinandersetzungen, Konflikte, Kämpfe demonstrieren wir auf eine unserer Erfahrung selbst nicht zugängliche Weise, also gewissermaßen unbewußt oder unwillkürlich, gerade die Einheit. Der Geist in uns aber ist, trotz und entgegen aller Erfahrung, das

ahnende Wissen darum, daß es so ist. Durch den Geist nehmen wir Teil am Sein selbst, am ‚Ueberindividuellen', und wenn wir immer, auch im Ungeist, die ewige Einheit l e b e n, so ist der Geist die Gabe, sie auch zu e r l e b e n. Kraft reinen Geistes stehen wir über aller Auseinandersetzung und über aller Problematik, verstehen wir das Leben nicht in seinem bloß individuellen Aspekt, sondern schauen wir es ‚im Ganzen', mit dem existenziellen, wahrhaften Blick des Seienden selbst."[23]

Nachdem wir in der bisherigen Skizze durch die Einführung der neuen Grundbegriffe die im „Wesen der Philosophie" gewonnenen Einsichten zusammengefaßt und die beiden Auffassungen von Religiosität miteinander verglichen haben, wenden wir uns nun dem „pädagogischen Teil" der Schrift „Wider den Ungeist", den beiden letzten Kapiteln „Ethik" und „Pflege des Geistes", zu. Zunächst haben wir den — die Einsichten im „Wesen der Philosophie" ergänzenden — Ausführungen über Bedeutung und Aufgabe der E t h i k zu folgen.

„Das Verständnis unserer Situation schließt das Verständnis unserer Lebensaufgabe ein; aus dem Wissen um die Bedeutung der Problematik ergibt sich die Ethik, aus der Einsicht des Geistes die Antwort auf die Frage, was wir tun sollen."[24] Von vornherein ist klar, daß Frage und Antwort der philosophischen Ethik nicht auf eine Sammlung oder ein System von Anweisungen, Vorschriften oder Geboten, welche dem Einzelnen die Entscheidung ersparen wollen, ausgehen kann. Philosophischer Ethik ist es einzig und allein um Orientierung, um Einsicht, um „Erkenntnis der Lage des ‚ethischen Subjekts' "[25] zu tun. Ihr erster Satz gibt dem Bekenntnis zum ursprünglichen Wissen Ausdruck: „Alles was ist, nimmt so, wie es ist, ‚jederzeit' an der Vollendung teil, gehört zu ihr. Wir ‚sollen', gesehen von der Wahrheit aus, so sein, wie wir sind, denn so, wie wir sind, konstituieren wir mit das vollendete Sein."[26] Damit ist unsere ‚Aufgabe' oder Bestimmung grundsätzlich bezeichnet: „Wir sind ‚bestimmt' so zu sein wie wir sind, in ewiger Bestimmung, und daher kann es eine andere Aufgabe für uns gar nicht geben. Die Bedeutung unserer Existenz liegt in dieser unserer Existenz selber, und unsere Aufgabe kann nur die sein: dieser Bedeutung zu ‚entsprechen' "[27]. — Was das heißt, wird einsichtig, wenn wir davon ausgehen, „daß wir zwar stets die ‚objektive' Vollendung

leben, daß wir aber zugleich ‚subjektiv' Unvollkommenheit e r f a h r e n"[28]. Mit dieser Erfahrung ist die Lebensaufgabe, unbeschadet ihrer ständigen ‚objektiven' Erfülltheit, ‚subjektiv' als Aufgabe im Sinn des Sollens erlebt. „Wir s o l l e n tun, was wir als Menschen tun ‚müssen'. Wir sollen — so erfahren wir — unser Leben als Aufgabe in diesem Sinn ‚betrachten'. Mensch sein heißt nicht nur: Kämpfer im Namen des Geistes s e i n, sondern zugleich: diesen Kampf als unsere Aufgabe, im Sinn des Sollens, auffassen, durchführen, auf uns nehmen."[29] Ginge der Geist im s i t t l i c h e n Geist auf, so würde über dieser erlebten Notwendigkeit die Wahrheit des totalen Glaubens vergessen und der Kampf in die völlig sinn- und hoffnungslose Anstrengung ausarten, das, was wir als Unvollkommenheit erfahren, aus dem Dasein auszumerzen. Damit wäre die Bedeutung unserer Lebensaufgabe völlig verkannt. Nun geht aber der Geist nicht in der puren Moralität auf; er lebt auch als überlegener — religiöser und philosophischer — Geist in uns. Sittlichkeit ist nur dann imstande, den v o l l e n Gehalt der ewig menschlichen Bestimmung zu erfassen, wenn sie „ihren Kampf in den konsequenten Glauben an die Vollendung einstellt"[30]. Nur unter Führung des überlegenen Geistes wird Sittlichkeit subjektiv dem objektiven Sinn des Kampfes gerecht. — Die Antwort der Ethik auf die Frage: Was sollen wir tun? läßt sich in die Worte zusammenfassen: sei (subjektiv) der Du (objektiv) bist. Durch diese Einsicht will sie dem Menschen zur Uebereinstimmung mit sich selbst verhelfen. Versteht man unter Erziehung Hilfe zum wahrhaftigen Leben, so ist alle wahre Ethik ‚pädagogisch'.

Im siebenten und letzten Kapitel zeigt H. auf, wie die „Pflege des Geistes" i m e i n z e l n e n vor sich zu gehen hat. Dem positiven Ziel entspricht eine positive ‚Methode'. „Indem wahre Ethik die Aufgabe zeigt, wird sie als Methodik zugleich die Möglichkeiten der Geistespflege in allen Varianten zeigen; denn die ‚Beschreibung' dieser Möglichkeiten ist mit der Darstellung der Aufgabe selbst, in der Breite ihrer Lebensbedeutung, identisch."[31] Ethik gibt auch als Methodik eine Orientierung, „aus welcher der Ratsuchende ersehen kann, wo im weiten Lande des

Lebens er steht. Die Karte dieses Landes kann mehr oder weniger ausführlich sein; die Hauptsache ist, daß sie richtig sei."[32]

An erster Stelle steht die Pflege des zur Führung berufenen überlegenen Geistes in seiner religiösen oder philosophischen Form. — Was die Ausführungen über die Pflege des religiösen Geistes — der für die Menschheit im ganzen ‚angemessensten' Glaubensform — betrifft, können wir uns kurz fassen; denn sie stimmen durchwegs mit denjenigen der pädagogischen Schriften aus den Jahren 1926—32 überein. Wir halten nur den Hinweis fest, daß ohne „das große Wunder der Menschheitsgeschichte, daß immer wieder Quellen und Ströme neuen, mächtigeren und reineren Glauben aufbrechen"[33], die religiöse Erziehung eine recht fragwürdige Sache wäre.

Eingehender dagegen muß von der Pflege des philosophischen Geistes die Rede sein. Ziel der theoretischen ‚Bildung'[1]) ist die bestimmende Ueberlegenheit des Glaubens an die Einheit und ewige Vollendung des Seienden gegenüber der Problematik unseres erfahrenen Daseins. Wie in der religiösen Erziehung kann auch hier die Pflege des Geistes nur durch den Geist selbst geschehen. „Wiederum sind es daher die großen geschichtlichen Offenbarungen in der Person der wahrhaft Erkennenden, von welchen die stärksten bildenden Kräfte ausgehen, so daß wir gar nichts besseres tun können als uns für diese Offenbarungen offen zu halten und den Anschluß an sie immer von neuem für uns selbst zu suchen und für Andere zu vermitteln."[34] Wichtig ist auch die Gemeinschaft, die den Einzelnen hält und erzieht. Von einer Gemeinschaft der Erkennenden sind, wenigstens bei uns, allerdings nur schwache Ansätze vorhanden. Die ‚Schule', die ja ihrer Idee nach der Ort der geistigen Bildung sein sollte, ist sehr oft allen möglichen Dingen eher gewidmet als der wahrhaften Bildung. „Möchten wenigstens die höheren Schulen, und ganz besonders die Universitäten, die ja in hervorragender Weise für die Pflege der Wahrheitserkenntnis verantwortlich sind, ihre Mission immer besser begreifen und sich darauf entschieden ein-

---

[1]) „Die vielen möglichen Mißverständnisse jeder Bezeichnung für das, was gemeint ist, sind deutlicher Ausdruck davon, daß die Sache selbst den meisten Menschen verhältnismäßig fremd ist". (165)

stellen. Dann wäre auch dafür gesorgt, daß wir aus der Technisierung der Studien und der damit zusammenhängenden Zersplitterung der ‚Wissenschaften' wieder hinauskämen und einer wirklichen Universitas Literarum (das ist umfassende Einheit der Geistesbildung) entgegengingen: in der wahren Pflege des Wahrheitsgeistes liegt notwendig die Einheit der verschiedenen Wege."[35] [1])

Wie für die religiöse Erziehung, gibt es auch für die Pflege der eigentlich philosophischen und der wissenschaftlichen Erkenntniskraft keine andere ‚Methode' als die der Uebung unter verstehender Leitung. „Uebung heißt hier Betätigung des keimenden Verständnisses für die Wahrheit, das heißt für die Einheit und Vollendung des Seienden, an dem, was die — innere oder äußere — Erfahrung als Widersprüchlichkeit, Unvollendetheit, chaotische Vielheit und sinnlose Veränderung zeigt."[36] Uebung ist der einzige Weg, „allem wissenschaftlichen und philosophischen Aberglauben, aller Spekulation und allem Dogmatismus, allem intellektualistischen Großtun und allem Dünkel der Vielwisserei den Boden zu entziehen"[37]. — Wer den Sinn der theoretischen Bildung verstanden hat, der ist von der Sorge, Bildung könnte der Pflege des religiösen Geistes entgegengesetzt oder feindlich sein, befreit. Konflikte gibt es nur kraft des Ungeistes; „mit fortschreitender Bildung — auf beiden Seiten — löst sich der Widerstreit"[38]. Nicht so, als wäre theoretische Gebildetheit dasselbe wie religiöser Glaube; wohl aber so, daß weder wahre religiöse Gläubigkeit den philosophischen Geist, noch dieser jene ablehnt oder gar verdammt. „Der theoretische Geist, als Geist der Wahrheit, sieht und versteht die Wahrheit

---

[1]) Mit dem Verhältnis von ‚Schule' und Bildung befaßt sich H. eingehend in seiner am 22. November 1935 gehaltenen Rektoratsrede „Ueber akademische Bildung". Von der konkreten Lage ausgehend, welche durch das Universitätsgesetz gegeben ist, stellt und beantwortet er die Frage, wie die Universität ihrer doppelten, in sich problematischen Aufgabe: eigentlich wissenschaftliche Bildung und Berufsbildung zu vermitteln, gerecht werden könne. Das Ergebnis lautet, daß „die legitime Doppelaufgabe der akademischen Bildung prinzipiell nur dann durchführbar wird, wenn nicht ihre praktische, sondern ihre theoretische Seite die Führung hat, also die akademische Bildung im eigentlichen, wissenschaftlichen Sinn". (29)

auch in der religiösen Form, und der religiöse Glaube weiß um den Sinn wahrer Erkenntnis, auch wenn er ihren Weg nicht teilt ... Sinn für Wahrheit ist Verständnis für Wahrheit in jeder Form; der Geist ist immer Freund des Geistes."[39]

An zweiter Stelle steht die Pflege des sittlichen Geistes. Auch von ihr ist in den pädagogischen Schriften aus den Jahren 1926—32 bereits so ausführlich die Rede gewesen, daß wir uns auf wenige ergänzende Hinweise beschränken können. Ein Verhalten ist umso eher wahrhaft sittlich, „je entschiedener es unter der Idee des Guten ... steht und je weniger es die Wahrheit vergißt, daß das Sein vollendet ist und daß also alle sittliche Leistung nicht den Sinn haben kann, die Vollendung zu schaffen, sondern allein den, sie, die objektiv seiende, subjektiv ‚darzustellen' "[40]. Die Pflege des sittlichen Geistes verlangt also zweierlei: „Pflege der sittlichen Reinheit, und Unterstellung der ganzen Moralität unter den entschiedenen Glauben."[41] Die zweite Aufgabe fällt völlig mit der Pflege des religiösen oder des theoretischen Geistes zusammen; die erste besteht in der — nur zusammen vollziehbaren — Pflege des Gewissens und der Pflege der sittlichen Energie.

Der Pflege bedürftig sind in dritter Linie auch die Vorformen des Geistes im naiven Leben: der ästhetische Geist und der Geist der puren Praxis. — „Pflege des ästhetischen Geistes heißt Unterstützung der ästhetischen Empfänglichkeit, Unterstützung zugleich der ‚Berechtigung' dazu neben aller ‚praktischen' Stellung zu den Dingen."[42] Die fördernden Mächte sind die ästhetische Gemeinschaft, die Tradition, die Kunst. — Die Pflege des Geistes der Praxis läßt sich nur mit der sittlichen Bildung zusammen vollziehen. Ja, sie wird wesentlich vom sittlichen Geist aus geschehen; „denn es bedarf wohl der grundsätzlichen Orientierung am eigentlichen ‚Ziel', wenn der ‚natürliche' Sinn für das Endgültige oder also der natürliche Wille sich gegen die chaotische Tendenz der Praxis immer besser behaupten soll"[43]. Der Namen für die moralische Unterstützung der im praktischen Verhalten bereits vorhandenen Gegenwehr gegen die Unbeständigkeit heißt Disziplinierung. Das Ziel der ganzen ‚praktischen Bildung' ist die Tüch-

tigkeit; ihre beiden zusammengehörigen Seiten sind ausgebildetes Talent und diszipliniertes Handeln.

Die verschiedenen Formen der Geistespflege überblickend, halten wir abschließend fest, daß das positive Ziel: sei, der Du bist — die Pflege des überlegenen Geistes (in seiner religiösen oder philosophischen Form), die Pflege des sittlichen Geistes (als Gewissensbildung und Bildung der sittlichen Energie), die Pflege der Aesthetizität und die Ausbildung der Tüchtigkeit fordert.

Bevor wir daran gehen, die „neue" Pädagogik mit den früher vertretenen Erziehungslehren zu vergleichen, wenden wir unsere Aufmerksamkeit der zweiten Arbeit zu, der Schrift „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischen Situation" (1936). Sie stellt den eigentlichen pädagogischen Ergänzungsband zum „Wesen der Philosophie" (1934) dar. Ein wichtiger Unterschied besteht allerdings zwischen den beiden Schriften: H. hält sich in „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" an die Auffassung der Religiosität, die er in der Arbeit „Wider den Ungeist" dargelegt hat. Davon abgesehen, folgt er durchaus dem Aufbau der „Einführung". Er skizziert Bedeutung und Eigenart der einzelnen Situationen und tritt an jede von ihnen mit der Frage heran, ob auf ihrer Grundlage ein dauerhafter pädagogischer Verkehr möglich sei. Da wir die Situationen bereits im letzten Kapitel charakterisiert haben und auch über die Beantwortung der Frage, grundsätzlich wenigstens, Bescheid wissen, können wir uns auf wenige ergänzende Bemerkungen beschränken.

Nachdem H. den pädagogischen Vorgang als „Auseinandersetzung ... zweier Personen (im spezifischen Fall zwei Generationen repräsentierend) mit einseitiger Absicht dauerhafter persönlicher Beeinflussung des Partners"[44] bestimmt hat, zeigt er in erster Linie, was uns die Erkenntnis des Menschen „nach seiner praktischen, wollenden Beschaffenheit"[45] lehrt. Sie lehrt uns einmal, daß der pädagogische Verkehr sich auf der Ebene der Menschlichkeit, d. h. ohne existenziellen Vorrang des einen oder des andern Beteiligten, vollzieht. Sie lehrt uns ferner, daß Erzieher und Zögling Individuen sind und als solche in „schicksalhafter Auseinandergesetztheit und also urtümlicher ‚Feindschaft'"[46] stehen. Sie lehrt uns drittens, daß beide Partner kraft ihrer vom Wollen unablösbaren Subjektivi-

tät und Momentaneität zwar jederzeit mehr oder weniger aneinander vorbeileben, daß aber anderseits kraft der Urgemeinsamkeit des Menschseins allen ihren Zwecksetzungen die „heimliche Richtung auf die Idee der Vollendung"[47] innewohnt. Wir werden darum der pädagogischen Situation „nach der ‚praktischen' Art der Beteiligten"[48] nur gerecht, „wenn wir uns jederzeit auf den konkreten Moment der wandelbaren eigenen und fremden Subjektivität einstellen und ohne Voreingenommenheit und Illusion daraus den Verkehr immer neu gestalten, wirklichkeitsoffen und gegenstandsnahe, ohne Blindheit gegen uns, mit der Ueberlegenheit dessen, der weiß, daß alle praktischen Ziele und Methoden ‚relativ' und vergänglich sind und sein müssen angesichts des unwandelbaren ‚Endzieles'. Wir werden ihr aber erst dann ganz gerecht, wenn wir auch um dieses Ziel wissen und niemals vergessen, daß es das Gemeinsame ist, in dessen Zeichen wir über alle Differenzen hinweg uns die Hand reichen können."[49] — Das Ergebnis der Besinnung lautet, daß eine konsequente und dauerhafte Beeinflussung des Zöglings auf der Ebene der „bloßen" Auseinandersetzung nicht möglich ist.

Was die Bedeutung der Schönheitsempfänglichkeit für die Erziehung betrifft, weist H. nach, daß die ästhetische Haltung ihres ‚unpraktischen' Charakters wegen sowohl auf Seiten des Erziehers wie des Zöglings jedem p ä d a g o g i s c h gemeinten Verkehr entgegensteht, daß sie aber anderseits die bereits vorhandene Auseinandersetzung positiv zu beeinflussen vermag. Es schadet durchaus nichts, wenn im pädagogischen Verkehr hie und da Pausen in der zweckhaften Auseinandersetzung eintreten, wenn der pädagogische Ernst einmal nicht mehr gegen den waltenden Humor — das Kind des Schönheitssinnes — aufzukommen vermag, wenn im Erzieher, angesichts der entzückenden Schönheit eines Kindes, seiner Bewegungen oder seines Gesamtverhaltens, auf Augenblicke „alle ‚pädagogischen' Antriebe und sogar ‚Prinzipien' dahinschmelzen"[50]. Der tiefste Grund für die wohltätige Wirkung solcher Pausen liegt darin, daß in ästhetischer Haltung eben dasjenige durchdringt, was über alle zweckhafte und daher immer teilweise ‚anstößige' Auseinandersetzung hinweg Erzieher und Zögling verbindet: „das Gemeinsame der in uns bis zum Schauvermögen lebendigen Idee der Ganzheit oder Harmonie"[51].

Für das Verständnis der pädagogischen Situation wichtiger als die Aesthetizität ist die Tatsache, daß der Mensch ein s i t t l i c h e s Wesen ist. Im Hinblick auf die Erziehung heißt das, daß sich jederzeit „zwei s i t t l i c h Gläubige, zwei Menschen mit Gewissen, mit Verantwortungsgefühl, mit Sinn für Gut und Böse, zwei um das Gute kämpfende Menschen mit Idealen und Depressionen moralischer Art, mit Fehlern (nach ihrem eigenen Empfinden), mit Schuld und mit Heimweh nach der Unschuld des reinen Lebens"[52] gegenüberstehen. Ist auf dieser Basis eine dauernde Gestaltung fruchtbaren Verkehrs möglich? — Die volle Einsicht in die sittliche P r o b l e m a t i k, in die doppelte Tatsache „ewiger Diskrepanz zwischen d e m Ideal und unsern Idealen, und zwischen dem Sinn oder Ziel des sitt-

lichen Lebens und seiner Wirklichkeit"[53], belehrt uns darüber, daß Erziehung unter moralischem Aspekt an einer unlösbaren Aufgabe arbeitet. „Sie ist nicht lösbar als Aufgabe des Erziehers gegen sich selbst, und ist nicht lösbar als Gestaltung des Zöglings. Beide sind Menschen auch nach der Seite ihrer wesenhaften — nicht nur vorübergehenden — sittlichen Unvollkommenheit."[54] Diese Erkenntnis muß uns vor jedem trügerischen ‚Idealismus' bewahren. „Sie zwingt uns zum ‚Realismus' gerade in pädagogischem Zusammenhang, und wenn eine Erziehung wirklich ‚sittlich' sein soll, so muß sie wahrhaftig und dies heißt ‚realistisch' sein. Sittlich bestimmte Arbeit muß sich zwar am unverrückbaren Ziel orientieren, aber sie muß sich, gerade im Interesse des sittlichen Kampfes, an die Wirklichkeit halten. Sonst wird sie phantastisch und verfehlt — vom ‚Erfolg' ganz abgesehen — von vornherein ihren Sinn. Denn der Sinn der sittlichen Erziehung ist die Gestaltung des Zöglings, aber des wirklichen Zöglings, nicht eines imaginären Wesens ohne Problematik."[55] — Sofern Erziehung nun aber moralisch — und nur moralisch bestimmt ist — bleibt die Forderung, die sittliche Vollkommenheit zu realisieren, bestehen. Diese moralistische Einstellung hat notwendig Depression und Pose auf Seiten des Erziehers, Minderwertigkeitsgefühle, Heuchelei oder Auflehnung auf Seiten des Zöglings, kurz: die Zerstörung der pädagogischen Situation zur Folge. Die Möglichkeit erzieherischen Wirkens wird auch dadurch gefährdet, wenn nicht zerstört, daß moralistische Erziehung ausschließlich auf die Gestaltung der sittlichen Persönlichkeit ausgeht und alle andern Möglichkeiten — z. B. die Freude am Schönen, die ästhetische Empfänglichkeit überhaupt — als störend und daher nichtseinsollend betrachtet. — Die Antwort auf unsere Frage kann also nur lauten, daß auch auf der Ebene der Moralität ein dauerhafter und fruchtbarer pädagogischer Verkehr sich nicht begründen läßt.

Erziehung ist nur dann grundsätzlich „der Willkür und innern Uneindeutigkeit prinzipiell enthoben"[56], wenn sie vom überlegenen — religiösen oder philosophischen — Glauben getragen ist.

Bevor wir zeigen können, wie die pädagogische Situation sich unter der Führung des integralen Glaubens gestaltet, haben wir die Ausführungen über das — in unserem Zusammenhang besonders wichtige — Verhältnis der beiden Glaubensformen in der Schrift „Wider den Ungeist" in zwiefacher Hinsicht zu ergänzen. — Die erste Bemerkung bezieht sich auf dieses Verhältnis als solches. „Wir, im heutigen Europa — führt H. aus —, sind gewohnt, zwischen beiden, Religion und Philosophie — beide als ‚Haltungen' oder Verfassungen des Menschen verstanden — scharf zu unterscheiden. Diese Unterscheidung hat nicht nur

ihren ‚historischen' Grund, sondern sicher ihr sachliches Recht. Immerhin ist es, für das Verständnis beider, doch gut, gelegentlich einen Blick über die Gegenwart und über Europa hinaus zu tun. Wir stoßen dann nicht nur auf einzelne Persönlichkeiten — z. B. in der Geschichte der christlichen Religion —, sondern auch auf große Traditionen, etwa in China oder Indien, welche die tiefe Verwandtschaft, ja Einheit beider Grundhaltungen betonen, nein: lebendig darstellen. Das mag von der einen oder anderen Seite her als Irrtum oder Gefahr beurteilt und verurteilt werden: es ist aber Tatsache, und sie kann nur verstanden werden durch die Einsicht, daß da wirklich ein Gemeinsames ist. Und vielleicht ist es ebenso ‚gefährlich', den Unterschied zu sehr zu betonen, als ihn zu übersehen."[57] — Die zweite Ergänzung betrifft die gegenseitige Einschätzung von Religion und Philosophie im Urteil ihrer Vertreter. Während H. in „Wider den Ungeist" den Ton darauf legt, daß der Geist immer des Geistes Freund sei und daß die Konflikte mit fortschreitender Bildung auf beiden Seiten sich lösen, lenkt er in der neuen Schrift die Aufmerksamkeit vor allem auf die Hindernisse, die der gegenseitigen Verständigung im Wege stehen. Dies geschieht zunächst durch den Hinweis, daß der religiöse und der philosophische Glaube in ihren individuellen Vertretern, „kraft des von der Individualität nie ganz zu lösenden Rechthabenwollens, leicht in Konflikt oder doch in ein schwer zu durchschauendes Spannungsverhältnis geraten"[58]. Dies geschieht ferner durch die Feststellung, der Glaube sei „zumeist nur in mehr oder weniger unreiner Gestalt"[59] vorhanden, sowohl die Religion wie die Philosophie existiere ‚mehrheitlich' in der Zerrform des Aberglaubens und der Spekulation. Wir haben an anderer Stelle betont, daß die Macht des Erfahrungsglaubens schon dort in Erscheinung tritt, wo der religiöse Glaube sich in die Hoffnung kleidet, Gott werde die Vollendung „in quasi geschichtlichem Prozeß, am Ende der Zeiten herbeiführen"[60]. — Für die Begründung der Pädagogik sind diese Einsichten von größter Wichtigkeit. Denn aus ihnen geht hervor, daß die unter der Führung des religiösen oder philosophischen Glaubens stehende Erziehung nur i n s o f e r n einheitlich und ungefährdet ist, als der überlegene

Glaube über den ihn ständig bedrohenden Erfahrungsglauben triumphiert.

Nach diesen Hinweisen erst ist das volle Verständnis der durch den unbedingten Glauben begründeten Erziehung möglich. Unter der Führung dieses Glaubens gewinnt die gesamte Praxis ein neues Gesicht. Es geht nun nicht mehr um Weltverbesserung im objektiven Sinn, sondern um subjektive Darstellung der ewigen Vollendung. Nun kommt es einzig und allein darauf an, „daß wir uns subjektiv in das objektiv göttliche Geschehen einstellen, weil wir nur dann persönlich im Einklang sind mit dem, was wir, mit unserem Verhalten, tatsächlich sind"[61]. Sofern der integrale Glaube dominiert, wissen wir uns mit dem Zögling „eins in der Brüderlichkeit der Kreatur"[62], ist er für uns „Mitlebender des ewigen Lebens"[63]. „Hand in Hand mit ihm gehen wir den Gang des Lebens, nehmen wir mit ihm teil am ewig bewegten Reigen, der in aller Bewegtheit ständig vollendet ist."[64] — „Erst und allein aus dem ganzen Glauben wird — oder würde — Erziehung möglich, weil hier allein die pädagogische Situation als Situation b e s t e h t. Denn hier allein ist auch i h r e innere Problematik überwunden, so daß sie in sich selber eindeutig und daher haltbar ist."[65] Erziehung, die nicht unter der Führung des überlegenen Glaubens steht, bleibt Karikatur. „Wir können den Glauben nicht machen, er ist Gabe; wer ihn hätte, wäre der begabte Erzieher. Aber wir können ihn, der als Möglichkeit überall da ist, pflegen. Eine Menschheit oder Gesellschaft, der es um fruchtbare Erziehung zu tun ist, müßte wissen, welches ihre Voraussetzung ist, und müßte dafür sorgen, daß sie gepflegt wird."[66]

Die Ausführungen über Ziel und Methode, mit denen H. seine Darstellung der pädagogischen Situation beschließt, enthalten keine grundsätzlich neuen Gedanken. Wir beschränken uns darauf, die bereits gewonnenen Einsichten an Hand der neuen Formulierungen zusammenzufassen.

Das Ziel, welches der Gestaltungsabsicht vorschwebt, bestimmt sich „aus der gläubigen Einsicht zusammen mit der sittlichen Verpflichtung"[67]. Die Einsicht lehrt uns, daß der Zögling „jederzeit und in jedem Zustand durch seine Teilhabe am

ewig vollendeten Sein so ist, wie er aus absolutem Grunde ‚sein soll' "[68]; unser sittliches Empfinden verlangt, daß unser Einfluß sich richtig gestalte. Stünde der Zögling nicht im Werden, „wüchse er nicht, veränderte er sich nicht, so wäre jede Gestaltungsabsicht sinnlos. Weil er aber wird, und weil gerade dies sein Werden zum vollendeten Dasein gehört und also ‚in Ordnung ist', so hat zunächst einmal Gestaltung überhaupt einen Sinn: sie ist gemeinsames Werden, Werden unserer selbst mit dem Zögling zusammen ... Dieses Mitleben bedeutet schon Gestaltung; denn das Werden des Zöglings vollzieht sich anders, wenn wir es wie unser eigenes mit ihm leben, als wenn wir dies nicht tun, sondern uns ihm in unserer Besonderheit gegenüberstellen. Wohl kann man sagen: mit oder ohne die innige Gemeinschaft mit uns sei sein Werden ‚in Ordnung', weil es ja niemals aus der Vollendung falle. Das ist richtig. Aber u n s gestattet eben unser sittliches Bewußtsein nicht, so mit unserem Nächsten zu leben, als ob wir n i c h t in Wahrheit Eins wären. Darum ist f ü r u n s in Ordnung, daß wir jene Lebensgemeinschaft pflegen; täten wir dies nicht, so würden wir zwar die ewige Einheit nicht zerstören, aber wir befänden uns mit uns s e l b s t im Widerspruch, weil wir nicht so handelten, wie es unserer Ueberzeugung entspricht: wir befänden uns mit uns selbst im Widerspurch und stellten so durch unser eigenes Leben subjektiv nicht dar, was objektiv ist; wir befänden uns s u b j e k t i v nicht im Einklang mit der Wahrheit, die objektiv als Einheit ist. Man k a n n so handeln, aber wir sollen es nicht: das Gewissen verlangt, wie immer der Inhalt seiner Forderung im übrigen sei, unter allen Umständen Uebereinstimmung mit uns selbst; auch w i r sollen jederzeit sein, die wir sind."[69] — Die Pflege der Lebensgemeinschaft bildet erst die Grundlage für die pädagogische Gestaltung. Das e i g e n t l i c h e Ziel der Erziehung wird in dieser Schrift wie folgt umschrieben: „Wir sollen, soweit es an uns liegt, durch wahrhaften Verkehr (Gemeinschaft) mit dem Zögling unsererseits dazu helfen, daß er s e i n e n Sinn zu erfüllen imstande ist; dieser sein Sinn besteht aber darin, daß er j e d e r z e i t (nicht ein- für allemal) das Optimum seines Lebens in und mit der Welt zu gestalten fähig ist und es also, innerhalb seiner Möglichkeit, gestaltet. Das Optimum sel-

ber besteht in einer Lebensführung, durch welche er mit seiner Existenz in jener doppelten Weise im Einklang ist: einmal dadurch, daß er im vollen Glauben dazu steht, und dann so, daß er im Leben seiner Möglichkeiten dieses Leben unter dem sittlichen Gesichtspunkt führt, daß es subjektiver Ausdruck der ewig seienden Einheit ist, wie es objektiv in dieser Einheit beschlossen ist. Dies würde im vollen Sinne bedeuten, daß er wäre, der er ist, pedantisch gesagt: daß er subjektiv wäre, der er objektiv ist."[70]

Damit ist auch schon angedeutet, worauf der Erzieher in seinem gestaltenden Verkehr im einzelnen zu achten hat. — Das der Bedeutung nach erste ist die Mithilfe zur Erhaltung und Entwicklung des integralen Glaubens in seiner religiösen oder philosophischen Form. Welcher der beiden Formen der Vorzug zu geben sei, wird sich — wenn man die Trennung überhaupt in ihrer Schärfe aufrechterhalten will — „durch die Möglichkeiten des Erziehers im Verkehr und in Gemeinschaft mit denen des Zöglings bestimmen"[71]. — An zweiter Stelle steht die Pflege der sittlichen Persönlichkeit. Im Rahmen der gläubigen Einstellung in die Wahrheit des Seins soll das sittliche Empfinden seinem Führeramt entsprechen, soweit immer die Anlage des Zöglings es ermöglicht. Zur gesunden Entwicklung gehört also nicht allein „die ‚Ausbildung' des Organs für das Richtige, sondern ebenso sehr seine Bewahrung vor moralistischer Degeneration"[72]. — Das dritte Anliegen der Erziehung ist, die ‚natürliche Entfaltung' — „z. B. des ästhetischen Lebens oder der ‚Talente', kurz der Möglichkeiten und Fähigkeiten des Zöglings überhaupt"[73] — unter die immer entschiedenere Führung „der im wahren, gläubigen Sinne sittlichen Persönlichkeit"[74] zu stellen. „Das Leben, zu dem wir dem Zögling mithelfen wollen, soll sein volles, reiches Leben sein, und soll gerade als ‚richtiges' Leben seinen vollen Reichtum behalten. Die Konfliktmöglichkeiten, die dieser Reichtum einschließt, schrecken uns nicht; Konflikte gehören so oder so zum Menschen, es kommt nur darauf an — und dazu wollen wir ja auch helfen —, daß sie richtig durchlebt und im wahren Sinne ‚überwunden' werden."[75]

Die Erkenntnis der pädagogischen Situation gibt nicht nur

für das Ziel, sondern auch für die M e t h o d e die nötige Anweisung. Das Wesentliche ist bereits in der Darstellung der Situationen angedeutet worden. — Da die Methode, als Form pädagogisch richtigen Verkehrs, sich sowohl nach der Art des Erziehers wie nach derjenigen des Zöglings zu richten hat, kann sie nicht ein für allemal feststehen. Sie muß so variabel sein „wie die wechselnden Konstellationen der gesamten Verkehrssituation"[76]. „Wenn wir die pädagogische Situation begriffen haben, verkehren wir mit dem Zögling einfach so, wie wir anständigerweise überhaupt mit Menschen verkehren, wenn auch selbstverständlich unter Berücksichtigung der Jugendlichkeit ... Wir sind zur Hand, wenn er uns nötig hat, aber wir sind nicht aufdringlich, auch nicht in der Form einer falschen Kameradschaftlichkeit. Zum fruchtbaren Verkehr gehört, daß er von beiden Seiten gesucht und angeregt werde. Je mehr wir uns einmischen, desto weniger fördern wir die Bereitschaft von der andern Seite. Das will aber nicht heißen, daß wir den Zugriff, auch den energischen Zugriff, scheuen dort, wo er nötig ist."[77] — Das Element anständigen Verkehrs ist die Wahrhaftigkeit. Dort wo das gläubige Vertrauen die pädagogische Situation beherrscht, haben wir es nicht nötig, „zu posieren oder sonstwie uns zu verstellen, weil wir wissen, daß wir aus absolutem Grunde sind, wie wir sind. Und wenn wir dies Existenzrecht auch dem Zögling zubilligen und der Grundzug unseres Verhältnisses zu ihm die gläubige ‚Freude' an ihm ist (die Liebe), dann hat auch er uns gegenüber es nicht nötig, unwahrhaftig zu sein; und die Möglichkeit, uns gegenüber wahr zu sein, wird ihm zum wichtigeren helfen: zum Mut, sich selber gegenüber wahr zu sein, eben zum Mut s e i n es Glaubens."[78] — Die Einsicht in die pädagogische Situation lehrt uns, daß der Erzieher nur ein Faktor unter vielen ist, die an der Gestaltung des Zöglings fördernd oder hemmend mitwirken. Für die Methodik des Verkehrs folgt daraus, daß es nötig ist, mit allen andern Faktoren zusammenzuarbeiten, mit ihnen oder gegen sie. Den Erzieher führt diese Einsicht dazu, sich mit der Rolle, die ihm in Wahrheit auferlegt ist, zu bescheiden. „Wir einzelnen Erzieher sind schwache Werkzeuge der t i e f s t e n pädagogischen Notwendigkeit. Glaube und sittliche Lauterkeit entzünden sich nur an ihresgleichen, und

was wir davon zu bieten haben, ist wenig. In der Geschichte der Menschheit stehen Größere als wir, von denen stärkere Wirkungen ausgehen. Die geistige Tradition der Menschheit bewahrt die Erinnerung an sie lebendig und vermittelt jene Wirkungen. Wohl dem Erzieher, der seinen Beitrag leisten kann in einer ihm und den Zögling tragenden Gesellschaft, welche wesentlich durch die großen Traditionen der Menschheit bestimmt ist. Und wohl dem Zögling, der unter diesen Bedingungen der pädagogischen Situation erzogen wird."[79]

Damit haben wir an Hand der beiden Schriften „Wider den Ungeist" (1935) und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" (1936) die Grundzüge der „neuen" Pädagogik in einem vergleichenden Abriß zusammengefaßt. Wir wissen nun, wie die erzieherische Arbeit sich aus dem philosophischen Glauben heraus begründet; wir kennen ihre Aufgabe im ganzen und im einzelnen; wir wissen über ihre methodischen Leitsätze Bescheid. Es bleibt uns noch übrig, diese Darstellung der pädagogischen Situation mit den früher vertretenen Erziehungslehren in Beziehung zu setzen. Wir gehen in der Weise vor, daß wir in erster Linie die der religiösen Philosophie (1926—32) entsprechende Pädagogik ins Auge fassen; im Anschluß daran ergänzen wir dann jene im zweiten Kapitel des dritten Teils enthaltene Würdigung der in den frühen Aufsätzen (1907/08) und der in den Schriften aus den Jahren 1910—25 vertretenen Auffassung.

Stellt man die Erziehungslehren von 1926—32 und 1932—36 einander gegenüber, so ergibt sich, daß die erste im religiösen, die zweite im philosophischen Glauben begründet ist. Darüber hinaus steht fest, daß beide auf dem Boden jener Grundüberzeugungen gewachsen sind, unter deren Führung allein die pädagogische Situation überhaupt besteht, d. h. der Verkehr zwischen Erzieher und Zögling prinzipiell offen und wahrhaftig sein kann. Mit dieser Feststellung ist auch schon auf das große Gemeinsame der religiös und der philosophsich begründeten Pädagogik hingewiesen: ihre Begründetheit im integralen Glauben in seiner vollendeten Seinssicherheit. Diese Uebereinstimmung im Letzten kommt in den Umschreibungen

des allgemeinen Zieles deutlich zum Ausdruck; hier wie dort gilt es, den ewigen Sinn durch den sittlichen Sinn zur Darstellung zu bringen (1928), in seiner Endlichkeit die Ewigkeit zu leben (1931), subjektiv der zu sein, der man objektiv ist (1935).

Ueber diesem großen Gemeinsamen darf nun aber auch nicht übersehen werden, worin die beiden Auffassungen sich unterscheiden. Es ist davon auszugehen, daß die Existenz ihren fraglosen Sinn und ihr Geheimnis 1926—32 als göttlich begründete, 1932—36 als in sich selbst ewig vollendete hat. Was dieser Unterschied im Grunderlebnis für die Erziehung bedeutet, wird einsichtig, wenn wir vergleichen, worauf es der Pflege des Geistes in der religiös und in der philosophisch begründeten Erziehung im einzelnen ankommt. In der dritten Auflage von „Wege und Irrwege der Erziehung" (1931), der ausführlichsten pädagogischen Darstellung aus den Jahren 1926—32, besteht die Gesamterziehung aus zwei Hauptstücken: der Gesinnungsbildung und der Erziehung zur Tüchtigkeit. Die Gesinnungsbildung umfaßt ihrerseits die religiöse Erziehung, die sittliche Erziehung (als Willens- und Gewissensbildung) und die Pflege der ästhetischen Empfänglichkeit; die Erziehung zur Tüchtigkeit verlangt Pflege der Urteilsfähigkeit (der Tatsachen feststellenden wie der Tatsachen bewertenden — moralischen und ästhetischen — Urteilsfähigkeit) und Ausbildung zur Berufstüchtigkeit (Pflege der Kraft oder Gesundheit und Ausbildung der Talente, der Geschicklichkeit). In den beiden Schriften „Wider den Ungeist" und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" fordert die Gesamterziehung die Pflege des überlegenen Geistes in seiner religiösen oder philosophischen Form, die Pflege des sittlichen Geistes (als Pflege der sittlichen Energie und des Gewissens), die Pflege der Aesthetizität und die Ausbildung der Tüchtigkeit (die Entfaltung und Disziplinierung der persönlichen Anlagen). — Aus dieser Gegenüberstellung geht hervor, daß die religiös und die philosophisch begründete Pädagogik, die H. vertreten hat, beziehungsweise vertritt, sich letztlich nur in einer Hinsicht, nämlich mit Bezug auf die Pflege des „Herzstückes" aller Erziehung unterscheiden: die erstere kennt und pflegt den integralen Glauben nur in

einer Form, die letztere in zwei, grundsätzlich zwar gleich überlegenen, aber doch wesentlich verschiedenen Ausprägungen.

Mit der Entdeckung der eigentlichen Bedeutung der Erkenntnishaltung im „Wesen der Philosophie" (1934) ist die Skala der bis dahin gewürdigten Möglichkeiten des Menschseins: der naiv-praktischen, der ästhetischen, der sittlichen, der religiösen Situation, zur geschlossenen anthropologischen Gesamtschau ausgebaut worden. Es bedarf wohl keines weiteren Nachweises, daß eine Erziehungslehre dem Menschen als solchem nur dann ganz gerecht zu werden vermag, wenn sie auf dem Boden dieser Entdeckung steht. Dies ist einzig bei der im überlegenen philosophischen Glauben begründeten Pädagogik der Fall. Sie allein bringt allen Möglichkeiten des Menschseins, insbesondere auch der Erkenntnishaltung, jenes Verständnis entgegen, das die notwendige Voraussetzung jeder erfolgreichen Pflege und Förderung bildet. Unter diesem Gesichtspunkt ist die philosophische Pädagogik jeder andern, auch der im integralen religiösen Glauben begründeten, überlegen. — Diese Feststellung soll nun aber keineswegs dazu dienen, die philosophisch orientierte Pädagogik gegen die religiös orientierte auszuspielen. Dies tun, hieße ja vergessen, daß es in der Erziehung, angesichts der ständig drohenden Gefahren, nicht so sehr auf die Art des dominierenden Glaubens, sondern vor allem auf seine Kraft und Stärke, seine innere Ueberlegenheit ankommt. Es kommt alles darauf an, daß das gläubige Vertrauen, die wahre Liebe triumphiere. Ob sie mehr aus der religiösen oder philosophischen Form des integralen Glaubens genährt werde, ist von untergeordneter Bedeutung.

Die bisherige Inbeziehungssetzung ist jedoch noch in einer Hinsicht zu ergänzen. Der Satz, religiös begründete Pädagogik kenne und pflege den überlegenen Glauben nur in einer Form, ist, in dieser Ausschließlichkeit formuliert, nicht richtig. Wohl erkennt H. in den Jahren 1926—32 die theoretische Haltung noch nicht als urtümliche, unableitbare Grundform des Lebens. Wohl bezieht er Philosophie und gegenständliche Erkenntnis noch ganz in das problematische (praktisch-sittlich-religiöse) Leben ein. Aber wir wissen, daß trotz dieser „Ethisierung" und „künstlichen Einbeziehung" Theoria auch in dieser Zeit mit am Werke

ist. Sie manifestiert sich nicht so sehr in der „Philosophie" — da herrscht die religiös bestimmte ‚Meditation', die religiös bestimmte ‚Enthüllung' des a priori Gewissen — als in der gegenständlichen Wissenschaft. Im Streben nach sachlicher und universaler Erkenntnis der Wirklichkeit zollt H., ungeachtet der Tatsache, daß er diese ‚uninteressierte' Arbeit zuletzt doch in den Dienst der praktischen Kultur stellt, der theoretischen Bildung ihren Tribut. Dies läßt sich auch an Hand der pädagogischen Schriften aus diesen Jahren nachweisen. Gewiß fordert H. mit der Ausbildung der „die Tatsachen feststellenden Urteilsfähigkeit" in erster Linie Kenntnisnahme zum Zwecke direkter praktisch-sittlicher Gestaltung. Aber ebenso sicher ist, daß in dieser Forderung auch die Pflege der Wissenschaft, d. h. die Pflege des philosophischen Glaubens in Form der gegenständlichen Erkenntnis, mit begriffen ist.

Hinsichtlich der Methodenlehre ist zu sagen, daß die 1926 bis 1932 gegebenen Ratschläge in „Wider den Ungeist" und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" in neuer Formulierung zusammengefaßt werden; neu sind lediglich die Einsichten, die sich auf die Pflege des theoretischen Geistes, vor allem die Pflege des eigentlich philosophischen Geistes, beziehen. — Soviel über die beiden im integralen Glauben begründeten Erziehungslehren.

Was die zweite Hälfte unseres Vergleichs, die Ergänzung der im zweiten Kapitel des dritten Teils enthaltenen Würdigung der 1907/08 und 1910—25 vertretenen Pädagogik betrifft, können wir uns mit wenigen Bemerkungen begnügen.

Wir wissen bereits, daß die Grundüberzeugung der frühen Aufsätze derjenigen der Schriften aus den Jahren 1926—32 sehr nahe kommt und daß das 1926—32 formulierte Ziel der Erziehung — von dem aufgezeigten Bedeutungswandel einzelner Begriffe und der vertieften Betrachtungsweise überhaupt abgesehen — sehr wohl durch die Zielbestimmung von 1907/08: Pflege der religiösen, der (die Ausbildung der intellektuellen Kräfte umfassenden) sittlichen, der ästhetischen Fähigkeit, ausgedrückt werden kann. Damit ist angedeutet, daß das, was beim Vergleich der religiös begründeten Pädagogik mit der philoso-

phisch begründeten (in bezug auf Ziel- und Methodenlehre) herausgestellt worden ist, auch im Hinblick auf das Verhältnis der letzteren zu der in den frühen Aufsätzen vertretenen „Erziehungslehre" Gültigkeit besitzt.

Wesentlich anders ist das Verhältnis zur idealistischen Pädagogik, die H. so lange und in dem Maße vertreten hat, als die moralistische Grundüberzeugung dominierte (1910 bis 1925). Da der Gegensatz zwischen dieser und der theoretischen Philosophie ebenso groß ist, wie derjenige zwischen der idealistischen und der religiös-philosophischen Grundhaltung, ist auch die pädagogische Gesinnung 1932—36 eine grundsätzlich andere als 1910—25: Geht es in allen Arten der idealistischen Pädagogik um die bestimmungsgemäße Realisierung des Seinsollenden, d. h. um die Vervollkommnung der Welt, so handelt es sich sowohl in der religiös wie in der philosophisch begründeten Pädagogik ausschließlich um die subjektive Darstellung der objektiv seienden Vollendung. Wir wissen, auf welch entscheidende Weise diese total andere Grundeinstellung die Pflege des Geistes beeinflußt: Die Vertiefung, welche die Gesinnungsbildung durch die Pflege und Förderung der eigentlichen Religiosität und der ästhetischen Empfänglichkeit in den pädagogischen Schriften aus den Jahren 1926—32 und durch die Pflege und Förderung der theoretischen Bildung in „Wider den Ungeist" und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" erfährt, ist von so ungeheurer Tragweite, daß durch sie die Erziehung überhaupt auf ganz neue Grundlagen gestellt wird. — Was die drei Ergänzungen für die Methodenlehre bedeuten, haben wir jeweils an Ort und Stelle nachgewiesen. Wichtig ist, festzuhalten, daß die früheren methodischen Einsichten, wohl ergänzt, nicht aber berichtigt werden mußten. Der realistische Blick für die Gegebenheiten hat H., innerhalb derjenigen Teilgebiete, deren Pflege vom herrschenden Erziehungsziel jeweils gefordert wurde, von jeher die geeigneten Mittel und Wege finden lassen. — Mit diesem Hinweis schließen wir Vergleich und Kapitel ab.

Schlusswort

Unser pädagogisch orientierter Längsschnitt durch das Gesamtwerk stellt den ersten ausführlichen Versuch dar, die geistige Entwicklung H's aufzuzeigen. Wir sind uns nach wie vor bewußt, daß die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, am letzten Ziel des adäquaten Verständnisses gemessen eine sehr bescheidene ist. Die Darstellung würdigt nicht das gelebte Leben, sondern die Gedanken über das Leben, und auch diese nur, soweit sie in den Schriften zu Worte kommen. Sie berücksichtigt ferner die an sich intensive und umfassende Auseinandersetzung H's mit der Tradition und den kulturellen Strömungen der Gegenwart nur insofern, als in den Schriften selbst ausführlich davon die Rede ist. Da dies nur selten geschieht, bleibt in dieser Hinsicht noch sehr viel — schwierige, aber dafür umso interessantere — Arbeit zu leisten übrig.

Der methodische Aufbau unserer Untersuchung brachte es mit sich, daß die Hauptetappen der geistigen Entwicklung H's immer wieder verglichen und dadurch sowohl in ihren gegenseitigen Beziehungen als auch in ihrer Bedeutung für das Lebenswerk dargestellt wurden. Wir beschränken uns deshalb an dieser Stelle auf einen die Ergebnisse unserer Arbeit knapp zusammenfassenden Rückblick.

Im Bestreben, einen gewissen Ueberblick über das Gesamtwerk H's zu gewinnen, haben wir unsere Arbeit — unter nachdrücklichem Hinweis auf die Unzulänglichkeit jeder schlagwortartigen Bezeichnung und jeder scharfen Trennung — in vier Hauptteile gegliedert: 1. Die Periode der „religiösen Grundgesinnung" (bis 1907/08), 2. Die Periode der „idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung" (1910—25), 3. Die Periode der „religiösen Philosophie" (1926—32), 4. Die Periode der „theoretischen Philosophie" (seit 1932).

Die Periode der religiösen Grundgesinnung ist lediglich durch drei kleinere Aufsätze belegt. Es handelt sich um die ersten — noch tastenden, aber gerade deshalb sehr aufschluß-

reichen — Versuche H's, sich öffentlich über Ziel und Aufgabe der Erziehung und damit auch über den Sinn des Lebens Rechenschaft zu geben.

Das Ergebnis lautet: Ziel und Sinn des Menschen ist, sein unter sittlichem Gesichtspunkt stets unvollkommenes Leben würdig und tapfer zu leben, d. h. in gläubigem Vertrauen auf die göttliche Allmacht sich an der Schönheit der Welt zu freuen und in fröhlicher Pflichterfüllung zu tun, was in seinen Kräften liegt. Die Aufgabe der Erziehung besteht darin, dem Heranwachsenden durch die sich organisch ins Ganze einfügende Pflege der religiösen, der — die intellektuellen Kräfte umfassenden — sittlichen und der ästhetischen Fähigkeit zu dieser überlegenen Haltung zu verhelfen. Aus den Darlegungen geht hervor, daß die religiöse, die ästhetische und die praktisch-sittliche Haltung unter Andeutung bestehender Zusammenhänge als selbständige, letztlich nicht auseinander ableitbare Grundformen des Lebens aufgefaßt werden; in ihrer Eigenart verkannt wird einzig die theoretische Möglichkeit, die Erkenntnishaltung, die nicht nur in den Dienst der Praxis gestellt, sondern ganz ins tätige Leben einbezogen wird.

Die Aufsätze dieser ersten Periode sind Dokumente einer starken religiösen Gläubigkeit. Diese Gläubigkeit wird in der zweiten Periode (1910—25) von einer ausgesprochen idealistischen, ja moralistischen Grundüberzeugung verdrängt, bricht in der dritten (1926—32) aber wieder überzeugend durch und findet nun auch ihre ausführliche Darstellung und Begründung. In der vierten Periode (seit 1932) wird sie dann in ihrer letzten Bedeutung, d. h. in ihrem Verhältnis zu allen andern Formen des Glaubens, gewürdigt.

Die zweite Periode ist durch eine stattliche Reihe philosophischer, pädagogischer und psychologischer Schriften vertreten. In ihnen wird — unter mannigfachen internen Wandlungen — die bereits 1908 im Ansatz vorhandene idealistisch-moralistische Grundüberzeugung und die ihr entsprechende Pädagogik in aller Ausführlichkeit dargestellt und begründet.

Die in sämtlichen Schriften aus den Jahren 1910—25 vertretene idealistisch-moralistische Grundüberzeugung läßt sich

in die Worte zusammenfassen: Sinn und Ziel des Lebens ist die vollkommene und endgültige Darstellung der universalen Idee, des Inbegriffs aller individuellen Ideen, die trotz ihrer Verschiedenheit eine innere Einheit bilden. Das von Gott gesetzte Endziel ist der Zustand der e t h i s c h e n Vollkommenheit, der Zustand des bestimmungsgemäßen Lebens. Die Bestimmung des Menschen besteht darin, sich seinerseits durch grundsätzliche Hingabe an das Gute, durch konstante Erfüllung seines persönlichen Berufs in den Dienst dieser letzten Aufgabe zu stellen. — Aufgabe der Philosophie ist es, die Möglichkeit eines Sieges des Normwillens in Form der Synthese der praktischen und der theoretischen Wahrheit nachzuweisen (1912), den einheitlichen Plan der universalen Idealgestaltung zu suchen (1914), Besinnung auf den Inhalt der als Pflicht gefaßten Kultur zu sein (1917), und auch die Wissenschaft hat innerhalb dieser Planbildung ihre Stelle. — Die Erziehung umfaßt Gesinnungs- und Tüchtigkeitsbildung, d. h. Gewissens- und Willensbildung einerseits, Erziehung zur Urteilsfähigkeit und zur Berufstüchtigkeit anderseits.

Die Bedeutung dieser neuen Grundüberzeugung und damit auch der ersten entscheidenden Wandlung H's ist am besten an Hand der durch sie bedingten Moralisierung des Gesamtlebens zu erfassen. Diese dokumentiert sich vor allem im Versuch, die verschiedenen Lebenshaltungen aus den Grundfunktionen des praktisch-sittlichen Lebens abzuleiten: Nicht nur die Erkenntnishaltung, sondern auch das religiöse und das ästhetische Leben verfallen in dieser Periode der künstlichen Einbeziehung in die Praxis. — Die Moralisierung zeigt sich außerdem darin, daß sämtliche Möglichkeiten in den Dienst der sittlichen Lebensgestaltung gestellt werden. Da ist zunächst die Moralisierung des religiösen Lebens, die Moralisierung Gottes und, ihr entsprechend, die Moralisierung der Frömmigkeit: Die frühere Hingabe an den geheimnisvollen Schöpfer, der allein um die letzte Bestimmung des Lebens weiß, wird zur Hingabe an einen Gott, dessen persönlicher Wille es ist, die sinnverwirrte Welt zu einer sinnvollen umzugestalten. Da ist ferner die Moralisierung des ästhetischen Lebens: Dieses hat nur noch insofern Daseinsberechtigung, als es der sittlichen Praxis, in den Durchdringungs-

formen des Geschmacks und des künstlerischen Gestaltens direkt, in Spiel und Sport indirekt, dient. Da ist drittens die Moralisierung des theoretischen Lebens: Die Erkenntnis in allen ihren Formen ist ausschließlich um ihrer kulturellen Bedeutung willen, d. h. als Hilfsmittel der Praxis, zu pflegen. — In der Pädagogik äußert sich die Herrschaft der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung einmal darin, daß die religiöse Erziehung im früheren Sinn und die Pflege der Schönheitsempfänglichkeit — 1907/08 der wichtigste Teil der ästhetischen Erziehung — aus der Zielbestimmung gestrichen werden. Sie tritt darüber hinaus in der neuen, nicht mehr nach inhaltlichen, sondern nach formalen Gesichtspunkten vollzogenen Gliederung in Teilziele in Erscheinung.

Bis jetzt haben wir die neue Lebensauffassung als ganze betrachtet. Nun ist auch noch die interne Entwicklung in den Jahren 1910 bis 1925 ins Auge zu fassen.

Die philosophischen Schriften aus den Jahren 1910—17 enthalten wohl die Begründung des idealistisch-moralistischen Standpunktes, nicht aber die persönliche Grundüberzeugung H's selbst. Diese findet sich erst in den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken: „Das Ziel der Erziehung" (1917) und „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918), und zwar gleich in ihrer schärfsten moralistischen Ausprägung. Die Bestimmung des Menschen wird hier ohne Rücksicht auf die faktischen Möglichkeiten aus der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung abgeleitet: Der Mensch soll seine ihm von Gott zugedachte Bestimmung auf vollendete Weise zur Darstellung bringen, ganz abgesehen davon, ob er als Glied der noch unvollkommenen Wirklichkeit dazu fähig ist. Die Ueberwindung dieser ausgeprägten Form des Moralismus erfolgt in der zweiten Auflage des „Ziel der Erziehung" (1925), wo H. sich ausschließlich an der besten Möglichkeit des wirklich vorhandenen, unter Umständen noch so sehr mit Mängeln behafteten Individuums orientiert, d. h. am individuellen Maximum, das jeder Mensch nicht nur erfüllen soll, sondern von sich aus auch zu realisieren imstande ist.

Diese Ermäßigung des Erziehungszieles ist zweifellos mitbedingt durch die wichtigste Entdeckung in der Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung: die eigentliche Ent-

deckung der Problematik des praktisch-sittlichen Lebens in den Schriften aus den Jahren 1921—25. — Im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1912) versteht H. das praktisch-sittliche Leben noch als Ausdruck des Beharrungs- und des Veranderungstriebes und unternimmt dementsprechend den — nicht bis zu Ende durchgeführten — Versuch, sämtliche Lebenshaltungen aus diesen zwei Grundtrieben abzuleiten. Bereits 1913 jedoch wird das praktisch-sittliche Leben als Ineinanderwirken von Triebhaftigkeit und normativer Funktion verstanden, und die übrigen Lebenshaltungen werden als Durchdringungsformen dieser zwei, zwar gegensätzlichen, aber doch in Uebereinstimmung zu bringenden Grundtendenzen aufgefaßt. Auf Grund dieser Ueberzeugung sieht H. denn auch in den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken das Ziel der Erziehung in der Ueberwindung des Zwiespaltes Trieb-Norm, im „harmonischen" Menschen, in der „schönen Seele". Diese Auffassung wird in den Schriften aus den Jahren 1921—25 durch die Einführung des Geistbegriffs vertieft. H. legt hier dar, daß die normative Funktion nur die gemäßigte Form einer Sehnsucht ist, die auf ein Ziel weist, das vom Individuum nicht nur nie erreicht, sondern nicht einmal gewollt werden kann. An die Stelle der universalen Idee mit ihrer Forderung der vollendeten Gemeinschaft aller I n d i v i d u e n tritt nun als letzter Orientierungspunkt die absolute Idee, der Zustand der Ueberwundenheit aller individuellen Existenz. Dieser vertieften Betrachtung der menschlichen Grundfunktionen entsprechend gestaltet sich nun auch die Ableitung der verschiedenen Lebenshaltungen: Frömmigkeit wird mit individueller Geistigkeit gleichgesetzt; Sittlichkeit wird als Durchdringungsform des Geistes und des Beharrungstriebes, Aesthetizität als Durchdringungsform des Geistes und des Veranderungstriebes verstanden; von der Erkenntnishaltung, die nach wie vor ganz in die Praxis einbezogen wird, ist in diesem Zusammenhang nicht im besonderen die Rede.

Mit der Gegenüberstellung der beiden Auffassungen vom Ziel der Erziehung und dem Hinweis auf die Entdeckung der Problematik des praktisch-sittlichen Lebens sind noch nicht alle internen Wandlungen aufgezeigt. Von größter Bedeutung für das Verständnis der Gesamtentwicklung H's ist die Einsicht,

daß die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung in keiner Schrift aus den Jahren 1917—25 unbestritten ist. In den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken äußert sich der Zweifel in Form der Frage, ob es dem Einzelnen möglich sei, seine von Gott gesetzte Bestimmung jemals zu erfüllen. Die Frage wird hier zwar grundsätzlich bejaht, aber unter der Wucht der Erfahrung im Laufe der methodischen Besinnung für einzelne, für viele, für die meisten Menschen immer entschiedener verneint. In den psychologischen Schriften „Der Geist und die Triebe" (1924) und „Der Charakter" (1925) steht die Frage infolge der Neuorientierung überhaupt nicht mehr zur Diskussion. Dafür findet sich ein noch deutlicherer Beweis für die Erschütterung des idealistisch-moralistischen Standpunktes: keine dieser „Uebergangsschriften" enthält mehr eine umfassende, geschlossene Darstellung der 1910—25 vertretenen Grundüberzeugung.

Die Schriften der zweiten Periode vertreten, im ganzen gesehen, eine idealistisch-moralistische Einstellung zum Leben; die aufgezeigten internen Wandlungen zeigen jedoch, daß diese in keinem Zeitpunkt unbestritten ist. Die frühere religiöse Grundgesinnung mit ihrer Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit wird niemals ganz verschüttet; sie wird nur übertönt. Seit 1917 macht sie sich, freilich ohne jemals entscheidend durchzudringen, in immer steigendem Maße bemerkbar. Die Ueberwindung des moralistischen Idealismus und damit auch die Entdekkung seiner eigentlichen Bedeutung bleibt den Schriften der dritten und vierten Periode vorbehalten.

Die umfassenden und grundlegenden Werke der dritten Periode (1926—32) bringen den Standpunkt der „religiösen Philosophie" zur Darstellung. Zugleich enthalten sie — zwar nicht in direkter Bezugnahme auf die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung, wohl aber in einem systematischen Ueberblick — die Belege für den Nachweis der zweiten und dritten großen Wandlung in der Gesamtentwicklung H's: die Ueberwindung der Moralisierung des religiösen und ästhetischen Lebens und die Preisgabe ihrer künstlichen Einbeziehung in die Praxis.

Das Ergebnis der Forschungen dieser Jahre läßt sich wie folgt zusammenfassen: Für den Menschen, der die richtige Ein-

stellung zum Leben gefunden hat, ist Gott der Schöpfer eines Lebens, das seine absolute Bestimmung jederzeit erfüllt. Der wahre Glaube ist nicht auf die Zukunft gehende Hoffnung, sondern Gegenwartsgewißheit, Anteil an der „seligen Richtigkeit" des ganzen Lebens. Auch der Gläubige hat zu kämpfen und sich auseinanderzusetzen; ohne Kampf und Streit gibt es kein Leben. Aber tiefer als alle Negation wird ihm immer die Bejahung sein, wahrer als das zu bekämpfende Schlechte oder Böse in der Welt wird ihm das Gute sein. Denn er sieht dem Leben auf den Grund, und dort sieht er, daß es gut ist. — Philosophie hat die Aufgabe, das Lebensproblem zu lösen, d. h. die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens in gedanklich-zweckhafter Schau vorwegzunehmen und dadurch die praktische Kultur vorzubereiten. Sie kann das nur als religiöse Philosophie: religiöse Philosophie allein ist imstande, die Problematik des praktisch-sittlichen Lebens und die höhere Problematik des moralisch-ästhetischen Lebens in illusionsfremdem Realismus zu erkennen und trotzdem den Glauben an die absolute Sinnhaftigkeit alles dessen, was ist, festzuhalten. — Die dem Standpunkt der „religiösen Philosophie" entsprechende Pädagogik sucht ihr Ziel durch Gesinnungs- und Tüchtigkeitsbildung zu erreichen. Die Gesinnungsbildung fordert an erster Stelle religiöse Erziehung, dann aber auch Gewissens- und Willensbildung und Pflege der ästhetischen Fähigkeit; die Tüchtigkeitsbildung befaßt sich mit der Erziehung zur Urteilsfähigkeit und zur Berufstüchtigkeit.

Die ganze Tragweite der zweiten und dritten entscheidenden Wandlung wird uns bewußt, wenn wir die 1926—32 dominierende Grundüberzeugung mit der 1910—25 vertretenen in Beziehung setzen. Für den Standpunkt der religiösen Philosophie handelt es sich nicht mehr darum, die Möglichkeit eines Sieges des Normwillens zu begreifen. Nicht mehr muß ein einheitlicher Plan der universalen Idealgestaltung gefunden werden, nicht mehr ist Philosophie Besinnung auf den Inhalt der als Pflicht gefaßten Kultur, nicht mehr ist der Sinn des Lebens unter allen Umständen ein e t h i s c h e r Sinn! Das Ausgangserlebnis, das schmerzliche Innewerden der eigenen Zweideutigkeit, wird durch ein viel gewaltigeres Erlebnis übertönt, eine neue Einstellung zum Urschicksal der Individuation ist durchgebrochen, der pro-

blemschaffende Kleinglaube ist dem wahren Glauben, der noch bedingte Einheitswille dem unbedingten gewichen, was Zukunftshoffnung war, wird Gegenwartsgewißheit, das Leiden am Leben zum wehleidigen Protest, zur durchschauten Schwachheit. Die religiöse und die ästhetische Möglichkeit werden nicht mehr aus den Grundfunktionen des praktisch-sittlichen Lebens abgeleitet und nicht mehr in den Dienst dieses Lebens gestellt. Frömmigkeit ist nicht mehr normative Frömmigkeit; sie ist nun wieder zu der in den frühen Aufsätzen vertretenen Frömmigkeit geworden, zu jener gläubigen Hingabe an den schöpferischen Grund der Existenz, der sein Geheimnis in keiner Offenbarung preisgibt. Das ästhetische Leben wird nicht mehr bloß in den moralisch infizierten Formen des Geschmacks und der künstlerischen Gestaltungsfähigkeit anerkannt, sondern — zum ersten Mal — in seiner wahren Eigenart und in allen seinen Verschlingungen mit dem praktisch-sittlichen Leben verstanden.

Wie wichtig die Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung und die Entdeckung der Eigenart des ästhetischen Lebens ist, geht auch aus dem Vergleich der 1910 bis 1925 und 1926—32 vertretenen Philosophie hervor. Hier wie dort ist die Aufgabe der Philosophie zwar dieselbe: sie steht durchaus im Dienste der praktischen Kultur. Aber die gedanklich-zweckhafte Schau der Philosophie vollzieht sich 1926—32 auf wesentlich andere Weise als 1910—25. Da ist einmal das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft. Während H. in der Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung die „tatsächliche Welt" mit Hilfe der empirischen Wissenschaft erforschen will, weist er in der Periode der religiösen Philosophie in ausführlicher Darlegung nach, daß die gegenwärtige Erkenntnis mit Bezug auf die Wesensschau des wahrhaft Wirklichen grundsätzlich unzulänglich ist. Von Bedeutung bleibt die empirische Wissenschaft — als Psychologie — nur noch für die angewandte Philosophie, deren Aufgabe es ist, das Prinzip des richtigen Lebens auf den konkreten Fall anzuwenden. — Hinzuweisen ist ferner auf die verschiedenartige Aufteilung der Philosophie in Disziplinen: Der Philosophie des problematischen Lebens steht (seit 1929) die Lebensphilosophie gegenüber, welche die Problematik des praktisch-sittlichen Lebens und die

höhere Problematik des moralisch-ästhetischen Lebens sieht und versteht.

Schließlich lassen sich die aufgezeigten Wandlungen auch an Hand der Erziehungslehren nachweisen. Der Auffassung in den frühen Aufsätzen entsprechend werden 1926—32 wieder eine religiöse, eine sittliche und eine ästhetische Erziehung unterschieden. Der 1910—25 nach f o r m a l e n Gesichtspunkten vollzogenen Gliederung des Erziehungszieles in Teilziele ist dadurch Rechnung getragen, daß religiöse und ästhetische Erziehung, sowie Gewissens- und Willensbildung als G e s i n n u n g s b i l d u n g der — Urteilsfähigkeit und Berufstüchtigkeit umfassenden — T ü c h t i g k e i t s b i l d u n g gegenübergestellt werden.

Auch für die Periode der religiösen Philosophie ist der Aufweis der internen Wandlungen von größter Bedeutung für das Verständnis der Gesamtentwicklung H's.

Ueber die Unentschiedenheit der „Uebergangsschriften" (1921—25) hinausgehend erfolgt zunächst in den beiden ersten philosophischen Werken der zweiten Gruppe die eindeutige Ueberwindung des moralistischen Idealismus. „Das Gute" (1926) enthält die ideologische Besinnung, die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Einzelnen, nach dem Prinzip des richtigen Individuallebens; im „Geheimnis der Wirklichkeit" (1927) stellt und beantwortet H. die ontologische Frage nach Wesen und Sinn der Wirklichkeit. Beide Betrachtungsweisen führen zur gleichen Einsicht: zur überlegenen Haltung der religiösen Philosophie. Mit ihr bricht die lange Zeit verschüttete Religiosität der frühen Aufsätze wieder entscheidend durch. An die Stelle des Gottes, dessen Wille es ist, die sinnverwirrte Welt zu einer sinnvollen umzugestalten, tritt ein Gott, der die Wirklichkeit jederzeit so will, wie sie ist. Neben der aufgegebenen sittlichen Bestimmung der Jahre 1910—25 steht nun — als Ausdruck des Glaubens an die Sinnhaftigkeit alles Geschehens — die stets erfüllte absolute oder ewige Bestimmung.

Mit diesem Hinweis ist jedoch die Ueberwindung des Moralismus noch nicht in ihrer vollen Bedeutung verstanden. Der bis jetzt nicht berücksichtigte Unterschied zwischen den Auffassungen Gottes im „Guten" und im „Geheimnis der Wirklichkeit" weist noch nach einer andern Richtung. Im „Guten" versteht

H. unter Gott den unbedingten Einheitswillen, das Sein, die Einheit, in der wir als erschaffene Wesen sind. Im „Geheimnis der Wirklichkeit" betont er, daß diese Formulierung ungenau, ja gefährlich sei, und gelangt im Lauf der Untersuchung zu einer klaren Scheidung der Begriffe Einheit und ‚Prinzip' der Einheit (Grund, Gott), eine Ueberzeugung, die er dann auch in den späteren Schriften der zweiten Gruppe vertritt. Wegen des Ausfalls der Theologie im „Guten" ist eine eindeutige Bestimmung der damals vertretenen Gottesauffassung nicht möglich. Alles spricht jedoch dafür, daß der Begriff „Gott" dort nicht religiöse Bedeutung hat, sondern der Name für das erlebte Sein des Daseins, für die erlebte Coincidentia oppositorum im Sinne der theorethisch-philosophischen Erkenntnis ist. Damit ist gesagt, daß die Ueberwindung des moralistischen Idealismus nicht nur die Folge eines Durchbruchs der früheren Religiosität, sondern mit eine Folge des Durchbruchs theoretischen Geistes ist, eines theoretischen Geistes allerdings, der noch zu wenig „eindeutig" ist, um sich gegen das „religiöse Bewußtsein" ganz und auf die Dauer „durchzusetzen".

Der entschiedene Durchbruch des totalen Glaubens — des überlegenen religiösen Glaubens können wir sagen, wenn wir von der im „Guten" im Ansatz vorhandenen theoretisch-philosophischen Erkenntnis absehen — führt wohl zur Ueberwindung des Moralismus, aber noch nicht zum eigentlichen Verständnis der Religiosität in ihrem Verhältnis zu den übrigen Lebenshaltungen. Sämtliche kulturell bedeutsamen Möglichkeiten des Menschen werden nämlich 1926/27 als Arten des gläubigen Lebens verstanden. Religiosität ist mit gläubigem Leben identisch. Verbindet sich dieses mit der selbstbehauptenden Auseinandersetzung, so wird diese zur Auseinandersetzung um der Einheit willen, zum sittlichen Verhalten. Steht die erotische Auseinandersetzung unter der Führung des Glaubens, so handelt es sich um ästhetischen Eros, um ästhetisches Verhalten. Sittlichkeit und Aesthetizität sind die beiden einzigen Ausdrucksformen des Glaubens im tätigen Leben. Der Erkenntnishaltung wird nach wie vor keine gleichrangige Stellung zugebilligt. Sie gehört als Phase des Handelns ganz dem problematischen (d. h. hier dem praktisch-sittlich-ästhetisch-religiösen) Gesamtleben an.

Die zweite große Wandlung in dieser Zeit ist durch die Entdeckung der Eigenart und des Eigenrechtes des ästhetischen Lebens in der „Allgemeinen Aesthetik" bedingt. Der durch die Ueberwindung des moralistischen Standpunktes frei gewordene Blick fällt auf die bisher weniger beachtete ästhetische Möglichkeit, dringt in die Tiefe und erkennt, daß sie weder als ‚Kombination' des Veranderungs- und des Beharrungstriebes (1912) noch als geistbestimmter (1923) noch als gläubiger Eros (1926 und 1927) in ihrer eigentlichen Bedeutung verstanden werden kann, sondern eine nicht weiter ableitbare Grundform des Lebens ist. Mit dieser Entdeckung wird der Aufweis eines höheren Sinn-Zusammenhanges notwendig: die ‚Philosophie des problematischen Lebens' wird zur Theorie des problematisch-unproblematischen Gesamtlebens, zur wirklichen Lebensphilosophie, die die praktisch-sittlich-religiöse und die ästhetische Haltung — und damit auch die Formen ihrer gegenseitigen Durchdringung — als an sich gleichberechtigte Möglichkeiten der ewigen Bestimmung anerkennt. Die abschließende Besinnung hat nun die Aesthetik, 1926/27 neben Ethik und Logik eine Disziplin der angewandten Philosophie, zu leisten.

Die beiden letzten philosophischen Schriften der zweiten Gruppe enthalten keine grundsätzlich neuen Einsichten mehr. Die Ergänzungen im Buch „Das Wunderbare, zwölf Betrachtungen über die Religion" (1930) beziehen sich auf das religiöse Leben als solches und auf die häufigsten Arten der Moralisierung des Glaubens. Der Aufweis der inneren Entwicklung der Philosophie und die damit verbundene Stellungnahme zu den Epochen ihrer äußeren Geschichte im Vortag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930) tragen wesentlich dazu bei, die Darstellung der religiösen Philosophie zum Gesamtbild zu runden.

Die entsprechenden, bereits berücksichtigten Wandlungen in der Pädagogik sind deshalb nicht im einzelnen nachzuweisen, weil die Neuorientierung in den eigentlichen Erziehungsschriften erst 1931 in der dritten Auflage von „Wege und Irrwege der Erziehung" und in der Abhandlung „Idealistische und realistische Pädagogik" erfolgt.

Die Leistung der Schriften aus den Jahren 1926—32 be-

steht in der Darstellung und Begründung des Standpunktes der religiösen Philosophie. Damit zusammen hängt die Ueberwindung der Moralisierung des religiösen und des ästhetischen Lebens und die Preisgabe ihrer künstlichen Einbeziehung in die Praxis. Für das ästhetische Verhalten ist dies letztere in aller Ausführlichkeit geschehen. Nicht so eindeutig stellt H. das Verhältnis zwischen dem religiösen und dem praktisch-sittlichen Leben dar. In der „Allgemeinen Aesthetik" bezeichnet er die religiöse Haltung als Form des praktischen Lebens, ja, als das moralische Leben selbst, sofern es sich in realistischer Ehrlichkeit und zugleich im Glauben an den transzendenten Grund des Lebens vollzieht: als Erfüllung und reife Form des sittlichen Glaubens. Diese Formulierung ist angesichts der Sinnbezogenheit des religiösen Lebens, die es im Gegensatz zum ästhetischen mit dem moralischen gemein hat, durchaus verständlich; sie kann uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das religiöse und das moralische Verhalten, auch nach der damaligen Auffassung H's, letztlich zwei verschiedene Lebensformen sind. — Noch nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung verstanden ist einzig die theoretische Möglichkeit, die Erkenntnishaltung. Die Entdeckung ihrer Eigenart — die vierte und letzte entscheidende Wandlung in der Gesamtentwicklung H's — ist an Hand der Schriften seit 1932 zu verfolgen.

Das wichtigste Dokument der letzten Periode ist das Werk „Das Wesen der Philosophie" (1934). „Wider den Ungeist" (1935) behandelt den gleichen Gegenstand unter neuen Gesichtspunkten; in „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" (1936) werden die Folgerungen für die Pädagogik aus den gewonnenen Einsichten gezogen.

Die neue Grundhaltung ist diejenige der reinen Schau, der Theoria. In ihr steht das Dasein zu sich selbst, erlebt es sich in seiner unbegründeten, ewigen Vollendung. Theoretische Betrachtung ‚sieht' den Vielheits- und Werdenscharakter des Lebens wohl; aber sie durchschaut die anscheinende Problematik auf ihre tiefere ‚Gelöstheit' hin. Sie weiß, daß das Leben in Wahrheit nicht Ausdruck der Unvollkommenheit ist, sondern daß der Gegensatz Transzendenz-Immanenz in allen sei-

nen Formen zum S e i n des Daseins gehört, d. h. in der Vollendung des Daseins beschlossen ist. — Der Philosophie kommt es zu, diesem Erlebnis der unbegründeten, ungeschaffenen, ewig in sich ruhenden Vollendung des Daseins in symbolischer Darstellung Gestalt zu verleihen. — Aufgabe der Erziehung ist die umfassende Pflege des Geistes. Ihr Herzstück ist die Mithilfe zur Erhaltung und Entwicklung des integralen Glaubens in seiner religiösen oder philosophischen Form. An zweiter Stelle steht die Pflege der sittlichen Persönlichkeit: Im Rahmen der gläubigen Einstellung soll das sittliche Empfinden seinem Führeramt entsprechen, soweit die Anlage des Zöglings es zuläßt. Das dritte Anliegen der Erziehung ist, die ‚natürliche Entwicklung' des ästhetischen Lebens und der Talente unter die immer entschiedenere Führung der im wahren, gläubigen Sinne sittlichen Persönlichkeit zu stellen

Die vierte und letzte große Wandlung in der Gesamtentwicklung H's ist durch den — bereits im „Guten" im Ansatz vorhandenen — kühnsten Aufschwung des menschlichen Geistes: die Ueberwindung des Glaubens an den geheimnisvollen, schöpferischen Urgrund des Daseins als der einzigen überlegenen Haltung, bedingt. Theoretische Betrachtung kennt keinen Gott mehr als Garanten der ewig realisierten Vollendung. Für sie bildet die Tatsache, daß zwischen Ziel und Wesen der problematischen Wirklichkeit ein unaufhebbarer Widerspruch besteht, nicht die Offenbarung dafür, daß ein Anderes, nicht mit der Wirklichkeit Identisches, i s t, ein Anderes, welches Grund der Problematik und also der Wirklichkeit wäre (1927). Für sie ist der Glaube an eine sinngebende, irreale, transzendente Stelle nicht die e i n z i g mögliche Haltung für den, der über die idealistisch - moralistischen Fortschrittsillusionen hinausgewachsen ist (1929). Für sie gilt nicht, daß Philosophie, in Frage und Antwort, g a n z e Philosophie nur als r e l i g i ö s e Philosophie sein kann (1929). Infolge des entschiedenen Durchbruchs der Theoria ist eine neue Möglichkeit gläubiger Lebenseinstellung in den Vordergrund gerückt: der Standpunkt des t h e o r e t i s c h e n Glaubens, der sein Wissen um das ungeschaffene, ungewordene, unzerstörbare Sein des Daseins aller Anfechtung und Bedrohung zum Trotz siegreich behauptet.

Diese Neuorientierung hat zugleich die Ueberwindung der Ethisierung der Erkenntnishaltung und die Preisgabe ihrer künstlichen Einbeziehung in die übrigen Grundformen des Lebens zur Folge. Die — von bloßer Kenntnisnahme scharf zu unterscheidende — Erkenntnis im umfassenden Sinn ist nicht mehr theoretische Vorbereitung zur sinngemäßen Gestaltung der Wirklichkeit, sondern zwecklose Kundgabe des Daseins, die ihre Erfüllung im Vollzuge ihrer selbst findet. Die Erkenntnishaltung wird auch nicht mehr aus den übrigen Grundformen des Lebens abgeleitet, kann also weder als bestimmte ‚Kombination' der beiden Grundtriebe (1912) noch als Durchdringungsform von normativer Erfahrung und Triebhaftigkeit (1913) noch als Ausdruck des Ineinander von individuellem Geist und Beharrungstendenz (1924/25) noch als Phase des problematischen, d. h. des praktisch-sittlich-ästhetisch-religiösen Lebens (1926/27), verstanden werden. Sie tritt als vierte, nicht weiter ableitbare Grundform dem in der „Allgemeinen Aesthetik" (1929) unterschiedenen religiösen, moralischen und ästhetischen Leben ebenbürtig zur Seite. Wird innerhalb des praktisch-sittlichen Verhaltens noch die naive und die sittliche Praxis unterschieden, so haben wir die fünf, in der Periode der theoretischen Philosophie sowohl in ihrer Reinheit als auch in ihrer gegenseitigen Durchdringung und Relativierung dargestellten Grundsituationen des Daseins beisammen.

Die Tragweite der letzten Wandlung wird uns noch eindrücklicher bewußt, wenn wir herausstellen, worin die neue Auffassung der Philosophie von der 1926—32 vertretenen abweicht. — Der erste, wichtigste Unterschied liegt darin, daß die theoretische Philosophie nicht mehr der Lebensgestaltung, der praktischen Kultur dient, sondern dem Erlebnis der Einheit, Ewigkeit und Vollendetheit des Daseins in zweckloser Gebärde symbolischen Ausdruck gibt. Der zweite Unterschied besteht in der Gliederung in Disziplinen: Nicht mehr wird die Philosophie des problematischen Lebens (als reine und angewandte Ideologie und Ontologie) durch die Aesthetik zur umfassenden Lebensphilosophie überhöht; 1934 stehen Logik, Aesthetik und Ethik als drei gleichrangige Disziplinen nebeneinander. Ein dritter Unterschied ist im Verhältnis Philosophie-Wissenschaft nachzuwei-

sen: H. legt im „Wesen der Philosophie" dar, daß philosophische und gegenständlich- wissenschaftliche Betrachtungsweise zwar wohl eine gemeinsame Wurzel haben: die Theoria, sachlich aber in keiner Beziehung, auch nicht mehr als angewandte Philosophie und Psychologie, aufeinander angewiesen sind. Grundverschieden sind dann wieder Auffassung und Beurteilung der inneren und der äußeren Geschichte der Philosophie. Im Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930) entsteht Philosophie dort, wo unter Voraussetzung keimenden religiösen Sinnes für das Geheimnis der Realität der abenteuerliche Versuch unternommen wird, den geheimen Sinn durch die sinnlos erscheinende Oberfläche hindurch zu schauen. Auf dem Weg zu diesem Ziel kann der Philosophie kein Fortschritt beschieden sein. Der einzig mögliche Fortschritt liegt darin, daß sie die große Tat der Selbstüberwindung vollbringt, d. h. alle spekulativen Erkenntisse als morsche Krücken des Glaubens erkennt und so zur religiösen Philosophie wird. 1934 dagegen nähert Philosophie sich ihrem wahren Ziel umso mehr, je entschiedener der theoretische Geist in die Erfahrung einbricht, je unbedingter der Erscheinungscharakter aller Formen der Problematik erkannt, je unangefochtener die verborgene Einheit des Lebens geschaut wird. Die religiöse Philosophie stellt nicht mehr die letzte Etappe der inneren Entwicklung der Philosophie dar. Sie wird nun in ihrer eigentlichen Bedeutung erkannt, d. h. als Ausdruck „getrübter" theoretischer Betrachtung, als Dokument für die „Preisgabe" der integralen Seinssicherheit, als Ergebnis eines teilweisen „Absinkens" in die Situation der ethischen Erfahrung verstanden. Es kann keine Rede mehr davon sein, daß Augustin, Thomas, Kant kraft ihrer religiösen Gläubigkeit Vollender der Philosophie seien. Kronzeugen reinster philosophischer Haltung sind nun Parmenides und Platon.

Bei weitem nicht so einschneidend wie in der Philosophie sind die durch die Neuorientierung bedingten Aenderungen in der Pädagogik. Die religiös begründete Erziehungslehre von 1926—32 und die philosophisch begründete von 1932—36 sind beide aus dem überlegenen Glauben herausgewachsen. Diese Uebereinstimmung im Letzten kommt in den Umschreibungen des allgemeinen Zieles deutlich zum Ausdruck: Hier wie dort

gilt es, den ewigen Sinn durch den sittlichen Sinn zur Darstellung zu bringen (1928), in seiner Endlichkeit die Ewigkeit zu leben (1931), subjektiv der zu sein, der man objektiv ist (1934). Die beiden Erziehungslehren unterscheiden sich, im Ganzen gesehen, nur in einer Hinsicht: die religiös begründete Pädagogik pflegt den integralen Glauben nur in einer Form, die philosophisch begründete in zwei, zwar gleich überlegenen, aber doch wesentlich verschiedenen Ausprägungen. Es ist klar, daß einzig die letztere allen Möglichkeiten des Menschseins, insbesondere auch der Erkenntnishaltung, jenes Verständnis entgegenbringt, das die notwendige Voraussetzung jeder erfolgreichen Pflege und Förderung bildet. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist die philosophische Pädagogik jeder andern, auch der im integralen religiösen Glauben begründeten, überlegen. — Diese Feststellung soll nun aber keineswegs dazu dienen, die philosophisch orientierte Pädagogik gegen die religiös orientierte auszuspielen. Dies tun, hieße vergessen, daß es in der Erziehung angesichts der ständig drohenden Gefahren nicht so sehr auf die Art des dominierenden Glaubens, sondern vor allem auf seine Kraft und Stärke, seine innere Ueberlegenheit, ankommt. Es kommt alles darauf an, daß das gläubige Vertrauen, die wahre Liebe triumphiere. Ob sie mehr aus der religiösen oder mehr aus der philosophischen Form des überlegenen Glaubens genährt werde, ist von untergeordneter Bedeutung.

Was die Entwicklung innerhalb der Periode der theoretischen Philosophie betrifft, können wir uns auf den Nachweis der Wandlung in der Auffassung der Religiosität beschränken; wir tun dabei gut, auch den 1927—32 vertretenen Standpunkt heranzuziehen.

In den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe (seit 1927) ist das Gute für den reinen Glauben nicht ein erst zu schaffendes, sondern ein stets gegenwärtiges, stets erfülltes und stets neu sich erfüllendes; Gott verwirklicht das Seinsollende nicht erst in der Zukunft, sondern er ist der Schöpfer der ewig realisierenden Vollendung. Im „Wesen der Philosophie" (1934) dagegen wird die reine religiöse Erfahrung als praktische, d. h. an der zu realisierenden Vollendung interessierte Erfahrung dargestellt; der Gott aller religiösen Erfahrung wird zum

wollenden Gott, dem die Verwirklichung dessen, was sein soll (aber noch nicht ist), anheimgestellt ist. — Diese Neuorientierung fällt deshalb so schwer ins Gewicht, weil der frühere reine Glaube nach der Auffassung im „Wesen der Philosophie" gar nicht mehr als eigentlich religiöser Glaube angesprochen werden darf, fehlt ihm doch der ausgesprochen praktische Charakter. Wohl ist er insofern noch praktisch zu nennen, als ein tätiger, schöpferischer Gott da ist; insofern aber, als dieser Gott das Seinsollende nicht erst in der Zukunft verwirklicht, sondern die ewig realisierte Vollendung begründet und erhält, weist der reine Glaube über die hoffende, die eigentlich praktische Form des Glaubens hinaus in die Situation der integralen Erfahrung. Vom theoretischen Glauben unterscheidet er sich einzig noch darin, daß er die Vollendung des Daseins unter religiösem Gesichtspunkt erfaßt. Nach den Ausführungen im „Wesen der Philosophie" muß die religiöse Philosophie als Ausdruck einer religiös-theoretischen Zwischensituation verstanden werden.

In beiden Schriften „Wider den Ungeist" (1935) und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" (1936) kehrt H. zu der 1927—32 vertretenen Auffassung der Religiosität zurück, setzt also den reinen religiösen Glauben wieder mit jener Grundüberzeugung gleich, für die Gott der Begründer der ewig realisierten Vollendung des Daseins ist. Wie im „Wesen der Philosophie" weist er zwar auch hier ausdrücklich darauf hin, daß der religiöse Geist „immer" dazu neige, die erfahrene Unvollkommenheit als tatsächliche, durch Gott erst in der Zukunft zu überwindende, aufzufassen. Aber ebenso deutlich geht aus der neuen Darstellung hervor, daß diese Neigung bereits ein Abgleiten in die Situation der ethischen Erfahrung bedeutet, mit andern Worten: Preisgabe der Radikalität, der Ueberlegenheit, der Reinheit ist. Zufolge der Wiederaufnahme der früheren Wesensbestimmung der Religiosität stellen sich nicht nur die idealistisch-moralistische Grundüberzeugung (1910—25) und — wahrscheinlich — die Lebenseinstellung der frühen Aufsätze (1907 und 1908), sondern auch die „reine" religiöse Haltung im „Wesen der Philosophie" als Formen der (mehr oder weniger) „getrübten" religiösen Geistigkeit dar. — Dank dieser Neuorientierung

fällt es nun auch leichter, die 1927—32 dominierende religiös-philosophische Grundgesinnung in die „Skala" der Möglichkeiten des Menschseins einzuordnen: Sie muß nicht mehr als Ausdruck einer religiös-theoretischen Zwischensituation aufgefaßt werden, sondern ist nun als Manifestation des überlegenen religiösen Geistes zu begreifen, der dem philosophischen Geist ebenbürtig zur Seite steht

Ueber die Gründe, die H. veranlaßt haben, die frühere Auffassung der Religiosität wieder aufzunehmen, geben die Schriften selbst die nötige Auskunft. Die religiöse Erfahrung in allen ihren Ausprägungen liegt zwischen den Polen der moralischen und der reinen (theoretischen) Erfahrung: In dem Maße wie sie sich dem ersten Pol nähert, wird die Hoffnung wichtig; je näher sie beim zweiten Pol steht, desto stärker ist die Gewißheit der seienden Vollendung. Im „Wesen der Philosophie" nun, in dem es H. in erster Linie darauf ankommt, die eigentliche Bedeutung der neuentdeckten Erkenntnishaltung herauszuarbeiten, betont er den Unterschied zwischen dem religiösen und dem philosophischen Glauben: die hoffende Form der Religiosität, die in der Geschichte der Menschheit vor der überlegenen Gläubigkeit weitaus dominiert, wird zum Inbegriff der religiösen Einstellung zum Leben. In „Wider den Ungeist" und „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung", in denen H. das Gemeinsame der religiösen und der reinen (theoretischen) Erfahrung aufzeigen will, wird die Religiosität in ihrer überlegenen Form wichtig. Die Auffassung von 1935/36 vermag dem gelebten religiösen Leben in seiner ungeheuren Mannigfaltigkeit zweifellos besser gerecht zu werden als diejenige von 1934.

Die Schriften aus den Jahren 1932—36 bringen die theoretische Philosophie und die ihr entsprechende Pädagogik zur Darstellung. Sie sind Dokumente des kühnsten Aufschwungs des Glaubens: des entschiedenen Durchbruchs der Theoria. Die Entdeckung der eigentlichen Bedeutung der Erkenntnishaltung führt nicht nur zur Ueberwindung der religös-philosophischen Grundüberzeugung, sondern auch zum Ausbau der bisherigen Uebersicht über die Möglichkeiten des Menschseins zur geschlossenen anthropologischen Gesamtschau.

Unser Bestreben ging im Laufe der ganzen Untersuchung dahin, so sachlich als möglich zu bleiben. Auch hier ist nicht der Ort, von dieser Art des Vorgehens abzuweichen und in irgendeiner Form ein „Bekenntnis" abzulegen. Was eine gründliche Vertiefung in das Lebenswerk Häberlins bedeutet, kann und wird doch nur verstehen, wer die nötige Aufgeschlossenheit mitbringt.

ANHANG

Verzeichnis der Belegstellen

I. Teil: Die Periode der religiösen Grundgesinnung (bis 1907/08)

Die frühen Aufsätze (1907/08)

„Was soll aus unsern Kindern werden?" („Neue Wege", 1. Jg., H. 8, S. 190—197, 1907)

1	S. 190	4	S. 191	7	S. 197	10	S. 193
2	S. 191	5	S. 193	8	S. 197	11	S. 194/95
3	S. 191	6	S. 196	9	S. 197		

Korreferat über „Die neueren sanitarischen Rekrutenuntersuchungen in der Schweiz und Folgerungen daraus für die physische und moralische Erziehung der schweizerischen Jugend" („Schweizerische Zeitschrift für Gemeinnützigkeit, 47. Jg., H. 4, S. 403—415, 1908)

12	S. 408	14	S. 413	16	S. 415	18	S. 409
13	S. 411	15	S. 414	17	S. 415	19	S. 410

„Die Erziehung zum Schönen" („Jahrbuch der schweiz. Gesellschaft für Schulgesundheitspflege", 9. Jg., S. 671—682, 1908)

20	S. 672	28	S. 671	36	S. 675	44	S. 676
21	S. 673	29	S. 672	37	S. 675	45	S. 676
22	S. 671	30	S. 671	38	S. 675	46	S. 677
23	S. 673	31	S. 671	39	S. 671	47	S. 676
24	S. 673	32	S. 671	40	S. 676	48	S. 677
25	S. 671	33	S. 674	41	S. 676	49	S. 681
26	S. 673	34	S. 675	42	S. 676	50	S. 681
27	S. 673	35	S. 675	43	S. 676		

II. Teil: Die Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung (1910—25)

1. Die Schriften aus den Jahren 1910—17

„Die Grundfrage der Philosophie", Berner Antrittsvorlesung (Kober, Basel 1914)

1 S. 4

„Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis", 1. Bd. „Wissenschaft" (1910), 2. Bd. „Philosophie" (1912) (Kober, Basel 1910/12)

2	S. 4	8	S. 33	14	S. 221 (II)	20	S. 386 (II)
3	S. 4 (II)	9	S. 145	15	S. 239 (II)	21	S. 411 (II)
4	S. 15	10	S. 201	10	S. 259 (II)	22	S. 416 (II)
5	S. 15	11	S. 94 (II)	17	S. 260 (II)	23	S. 425 (II)
6	S. 16	12	S. 156/57 (II)	18	S. 281/82 (II)		
7	S. 19	13	S. 160 (II)	19	S. 284 (II)		

„Naturwissenschaftliche und religiöse Weltanschauung" (Aarauerkonferenz, Frühjahr 1912)

24 S. 19 25 S. 21

„Die Grundfrage der Philosophie" (1914)

26 S. 10 27 S. 13 28 S. 18 29 S. 31

„Der Sinn der Philosophie", Vortrag, gehalten an der Aarauerkonferenz 1916 (verkürzte Wiedergabe nach Stenogramm)

30 S. 9

„Deutsche Philosophie" („Preußische Jahrbücher", herausgegeben von Hans Delbrück, Bd. 169, H. 2, Berlin 1917)

31 S. 229 35 S. 223 39 S. 231 43 S. 233
32 S. 220 36 S. 229 40 S. 231 44 S. 235
33 S. 221 37 S. 230 41 S. 232 45 S. 233
34 S. 224 38 S. 233 42 S. 233

„Die Grundfrage der Philosophie" (1914)

46 S. 18 47 S. 18/19

„Der Sinn der Philosophie" (1916)

48 S. 8

„Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis" (1910/12)

49 S. 263 50 S. 264

„Zum 28. Juni. Ein Gespräch" („Schweizerische Lehrerzeitung" Nr. 26, S. 255—259, 1912)

51 S. 257

„Psychoanalyse und Erziehung" („Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", 2. Jg. 1914; wieder gedruckt im „Bund", Sonntagsblatt Nr. 9, S. 134—138, und Nr. 10, S. 156—160; zitiert nach diesem letzteren Abdruck)

52 S. 136

„Der Sinn der Philosophie" (1916)

53 S. 7 54 S. 4 55 S. 4

„Aengstliche Kinder" („Zeitschrift für Jugenderziehung, Gemeinnützigkeit und Volkswohlfahrt", 1. Jg., Nr. 8, S. 233—236, Nr. 9, S. 271 bis 275, Nr. 10, S. 300—303, 1911)

56 S. 273 58 S. 273 59 S. 273 60 S. 273
57 S. 274

Korreferat über die Ergebnisse der Rekrutenuntersuchungen (1908)

61 S. 415

„Zum 28. Juni. Ein Gespräch" (1912)

62 S. 256 63 S. 259

„Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien. Mit besonderer Anwendung auf die psychoanalytische Kulturtheorie" („Schweizerische Zeitschrift für Gemeinnützigkeit", H. 4, 1913)

64 S. 20

„Psychoanalyse und Erziehung" (1914)

65 S. 134
66 S. 137
67 S. 137
68 S. 157
69 S. 157
70 S. 158
71 S. 158
72 S. 159
73 S. 139
74 S. 160

„Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst", Vortrag, gehalten bei der Veranstaltung des Hochschulvereins zugunsten einer Kunsthalle in Bern am 25. November 1916 (Paul Haupt, Bern 1916)

75 S. 32
76 S. 32
77 S. 27
78 S. 31

„Das Ziel der Erziehung" (Kober, Basel 1917)

79 S. 4

2. „Das Ziel der Erziehung" (1917)

„Ueber das Gewissen" (Kober, Basel 1915; 2. A. bei Heinrich Mayer, Basel 1930; nach der letzteren zitiert)

1 S. 18
2 S. 19
3 S. 19
4 S. 19
5 S. 19
6 S. 23
7 S. 23
8 S. 23
9 S. 25
10 S. 25
11 S. 26
12 S. 26
13 S. 27
14 S. 27
15 S. 27
16 S. 28
17 S. 28
18 S. 28
19 S. 31/32
20 S. 46
21 S. 49/50
22 S. 57
23 S. 63
24 S. 67
25 S. 65
26 S. 71
27 S. 72
28 S. 72
29 S. 76/77
30 S. 77
31 S. 78
32 S. 78

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

33 S. 3
34 S. 4

„Professor Paul Häberlin-Basel über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen" („Pädagogische Warte, Zeitschrift für Erziehung und Unterricht, Lehrerfortbildung und Schulpolitik", 32. Jg., H. 13, S. 723 bis 732, 1925)

35 S. 724

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

36 S. 16
37 S. 23/24
38 S. 24
39 S. 24/25
40 S. 30
41 S. 32
42 S. 36
43 S. 37
44 S. 40
45 S. 45
46 S. 49
47 S. 49
48 S. 49
49 S. 51
50 S. 52
51 S. 55
52 S. 57
53 S. 57
54 S. 59
55 S. 60
56 S. 63
57 S. 64
58 S. 66
59 S. 65
60 S. 67
61 S. 73
62 S. 78
63 S. 79
64 S. 79
65 S. 82
66 S. 83
67 S. 83
68 S. 84
69 S. 84
70 S. 84
71 S. 84
72 S. 87
73 S. 88
74 S. 89
75 S. 90
76 S. 94
77 S. 94
78 S. 104
79 S. 104
80 S. 106
81 S. 106
82 S. 109
83 S. 110
84 S. 113
85 S. 114
86 S. 120
87 S. 119
88 S. 122
89 S. 122
90 S. 122
91 S. 122
92 S. 123
93 S. 123
94 S. 123
95 S. 124
96 S. 126
97 S. 128
98 S. 128
99 S. 134
100 S. 136
101 S. 138
102 S. 141
103 S. 143
104 S. 147
105 S. 153
106 S. 154/55
107 S. 162
108 S. 165
109 S. 166
110 S. 166/67
111 S. 169
112 S. 171
113 S. 171

„Ueber das Gewissen" (1930)

114 S. 72 115 S. 72 116 S. 72 117 S. 47

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

118 S. 36 120 S. 49 122 S. 113 124 S. 50
119 S. 39 121 S. 49 123 S. 48

„Ueber das Gewissen" (1930)

125 S. 39

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

126 S. 37 129 S. 59 132 S. 138 134 S. 134
127 S. 37 130 S. 135 133 S. 171 135 S. 65
128 S. 136 131 S. 136

„Wege und Irrwege der Erziehung" (Kober, Basel 1918; 2. A. 1920; nach der letzteren zitiert, „die nur an wenigen Stellen und dort unwesentlich verändert ist" (Vorwort)

136 (Vorwort)

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

137 S. 90

„Die Erziehung zum Schönen" (1908)

138 S. 673

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

139 S. 167

„Die Erziehung zum Schönen" (1908)

140 S. 676

Korreferat über die Ergebnisse der Rekrutenuntersuchungen (1908)

141 S. 414

„Die Erziehung zum Schönen" (1908)

142 S. 681 143 S. 681 144 S. 681/82

„Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" (1916)

145 S. 25 146 S. 23/24 147 S. 24 148 S. 31

„Die Erziehung zum Schönen" (1908)

149 S. 682

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

150 S. 165 151 S. 165

3. „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918)

„Wege und Irrwege der Erziehung" (Kober, Basel 1918; 2. A. 1920; nach der letzteren zitiert, „die nur an wenigen Stellen und dort unwesentlich verändert ist" (Vorwort)

1 S. V 3 S. V 4 S. VI/VII 5 S. 6
2 S. V

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

6 S. 18

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

7 S. 7
8 S. 7
9 S. 8
10 S. 10
11 S. 10
12 S. 11
13 S. 11
14 S. 13
15 S. 28
16 S. 30

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

17 S. 171

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

18 S. 33
19 S. 37
20 S. 38
21 S. 40
22 S. 40
23 S. 42
24 S. 52
25 S. 58
26 S. 65
27 S. 69
28 S. 70
29 S. 71
30 S. 72
31 S. 79
32 S. 81
33 S. 81/82
34 S. 84
35 S. 86
36 S. 89
37 S. 92
38 S. 95
39 S. 94
40 S. 96
41 S. 99
42 S. 103
43 S. 105
44 S. 105
45 S. 110
46 S. 228
47 S. 228
48 S. 119
49 S. 119
50 S. 121
51 S. 123
52 S. 123
53 S. 128
54 S. 128
55 S. 129
56 S. 130
57 S. 131
58 S. 142
59 S. 142
60 S. 145
61 S. 146
62 S. 156
63 S. 157
64 S. 158
65 S. 161
66 S. 161/62
67 S. 164
68 S. 169
69 S. 170
70 S. 170
71 S. 172
72 S. 175
73 S. 178
74 S. 180/81
75 S. 181
76 S. 181
77 S. 185
78 S. 185
79 S. 186
80 S. 187
81 S. 187
82 S. 187
83 S. 187
84 S. 189/90
85 S. 191
86 S. 192
87 S. 192
88 S. 193
89 S. 193
90 S. 195
91 S. 198
92 S. 201
93 S. 203
94 S. 206
95 S. 206
96 S. 209/10
97 S. 214
98 S. 214/15
99 S. 219
100 S. 222/23
101 S. 227
102 S. 227
103 S. 243
104 S. 247
105 S. 253
106 S. 255
107 S. 255
108 S. 258
109 S. 261
110 S. 261
111 S. 261/62
112 S. 264
113 S. 271
114 S. 273
115 S. 278
116 S. 287
117 S. 291
118 S. 293
119 S. 295
120 S. 298
121 S. 299
122 S. 304
123 S. 304
124 S. 310
125 S. 310
126 S. 311
127 S. 311
128 S. 312
129 S. 312
130 S. 314/15
131 S. 314
132 S. 314
133 S. 325
134 S. 326
135 S. 326
136 S. 328
137 S. 328
138 S. 330
139 S. 329
140 S. 332
141 S. 337
142 S. 341

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

143 S. 170

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

144 S. 96

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

145 S. 37
146 S. 136
147 S. 134
148 S. 59

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

149 S. 187
151 S. 28
153 S. 58
155 S. 40

150 S. 37 152 S. 55 154 S. 40

„Die Erziehung zum Schönen" (1908)

156 S. 677/78 158 S. 680 159 S. 680 160 S. 679
157 S. 678/79

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

161 S. 314

„Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" (1916)

162 S. 25 165 S. 24 167 S. 24 169 S. 24
163 S. 23/24 166 S. 24 168 S. 24 170 S. 25
164 S. 23

4. Die Schriften aus den Jahren 1921—25

„Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" (Kober, Basel 1921)

1 S. V 4 S. X 6 S. X 8 S. XI
2 S. V 5 S. X 7 S. XI 9 S. XI
3 S. V/VI

„Zärtliche und strenge Erziehung" („Zeitschrift für Jugenderziehung, Gemeinnützigkeit und Volkswohlfahrt", 1. Jg., Nr. 1, S. 15—21, 1910)

10 S. 16 11 S. 16

„Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913)

12 S. 22 13 S. 7 14 S. 20 15 S. 21

„Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" (1921)

16 S. XII 26 S. 18 36 S. 50 46 S. 183/84
17 S. XII 27 S. 64 37 S. 51 47 S. 212
18 S. XII 28 S. 18 38 S. 76 48 S. 236
19 S. XII 29 S. 103 39 S. 86 49 S. 252
20 S. XIII 20 S. 103/04 40 S. 112 50 S. 261/62
21 S. XIII 31 S. 21 41 S. 123 51 S. 265
22 S. 18 32 S. 35 42 S. 124 52 S. 275
23 S. 125 33 S. 61 43 S. 126 53 S. 276
24 S. 125 34 S. 40 44 S. 128 54 S. 277
25 S. 64 35 S. 47 45 S. 153 55 S. 277

„Eltern und Kinder. Psychologische Bemerkungen zum Konflikt der Generationen" (Kober, Basel 1922)

56 S. 73 66 S. 24 76 S. 32 86 S. 53
57 S. 8 67 S. 24/25 77 S. 32 87 S. 56
58 S. 9 68 S. 25 78 S. 33 88 S. 65
59 S. 10 69 S. 25 79 S. 36 89 S. 73
60 S. 11 70 S. 25 80 S. 34 90 S. 73
61 S. 12 71 S. 25 81 S. 37 91 S. 37
62 S. 23 72 S. 25 82 S. 40 92 S. 41
63 S. 15 73 S. 26 83 S. 45 93 S. 39
64 S. 22 74 S. 29 84 S. 45 94 S. 32/33
65 S. 15 75 S. 32 85 S. 52 95 S. 33

„Professor Paul Häberlin-Basel über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen" (1925)

96 S. 727

„Das Ziel der sittlichen Erziehung" („Freie Vereinigung Gleichgesinnter Luzern", Festschrift, S. 201—208, Rascher, Zürich 1923)

97 S. 293 98 S. 205

„Der Charakter" (Kober, Basel 1925)

99 S. 340 101 S. 340 103 S. 316 105 S. 317
100 S. 340 102 S. 337 104 S. 317

„Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis" (1910/12)

106 S. 33 109 S. 96/97 (II) 111 S. 160 113 S. 228
107 S. 8 (II) 110 S. 227 112 S. 227/28
108 S. 94 (II)

„Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie" (Kober, Basel 1924)

114 S. 105 117 S. 143 119 S. 132 121 S. 149
115 S. 125 118 S. 133 120 S. 149 122 S. 149
116 S. 132

„Professor Paul Häberlin-Basel über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen" (1925)

123 S. 731

„Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis", 2. Bd. „Philosophie" (1912)

124 S. 114/15 127 S. 115 130 S. 139 133 S. 156
125 S. 115 128 S. 136 131 S. 138 134 S. 155
126 S. 115 129 S. 138

„Sexualgespenster" („Sexualprobleme, Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik", 8. Jg., H. 2, S. 96—106, 1912)

135 S. 102/03

„Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913)

136 S. 21 137 S. 21

„Ueber okkulte Phänomene" („Süddeutsche Monatshefte", 10. Jg., H. 12, S. 658—668, 1913)

138 S. 668 139 S. 668

„Ueber das Gewissen" (1930)

140 S. 23 141 S. 39/40

„Ueber die Wahrheit der Religion", Sonderabdruck aus den Verhandlungen der Schweizerischen reformierten Predigergesellschaft vom 26.—28. Juni 1916 in Frauenfeld

142 S. 39 143 S. 39/40

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

144 S. 172 146 S. 145 147 S. 129 148 S. 129
145 S. 127

„Das Ziel der Erziehung" (1917)

149 S. 124

„Ueber das Gewissen" (1930)

150 S. 25

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

151 S. 190

„Eltern und Kinder" (1922)

152 S. 15 153 S. 32

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

154 S. 193

„Eltern und Kinder" (1922)

155 S. 15

„Der Geist und die Triebe" (1924)

156 S. 388 161 S. 447 165 S. 448 169 S. 448
157 S. 418 162 S. 447 166 S. 443 170 S. 448
158 S. 441 163 S. 447 167 S. 443 171 S. 448
159 S. 443 164 S. 448 168 S. 448 172 S. 448
160 S. 443

„Der Charakter" (1925)

173 S. 324

„Der Geist und die Triebe" (1924)

174 S. 473

„Der Charakter" (1925)

175 S. 136 178 S. 136 180 S. 142 182 S. 144
176 S. 134 179 S. 137/38 181 S. 143 183 S. 145
177 S. 136

„Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft" (Julius Springer, Berlin 1921)

184 S. 165

„Der Beruf der Psychologie", nach der Basler Antrittsvorlesung vom 13. Nov. 1922 (Kober, Basel 1923)

185 S. 22

„Der Gegenstand der Psychologie" (1921)

186 S. 162 187 S. 162 188 S. 163

„Der Beruf der Psychologie" (1923)

189 S. 22 190 S. 22

„Die Grundfrage der Philosophie" (1914)

191 S. 13

„Der Geist und die Triebe" (1924)

192 S. 474 194 S. 476 196 S. 477 198 S. 479
193 S. 474 195 S. 476/77 197 S. 477

5. „Das Ziel der Erziehung", zweite Auflage (1925)

„Das Ziel der Erziehung", zweite Auflage (Kober, Basel 1925)

1	S. 5	18	S. 32	35	S. 60	52	S. 94
2	S. 5	19	S. 36	36	S. 60	53	S. 104
3	S. 5	20	S. 39	37	S. 61	54	S. 106
4	S. 5	21	S. 39	38	S. 61	55	S. 107
5	S. 5	22	S. 41	39	S. 62	56	S. 108
6	S. 12	23	S. 44	40	S. 62	57	S. 110
7	S. 12	24	S. 44	41	S. 66	58	S. 110
8	S. 17	25	S. 45	42	S. 67	59	S. 112
9	S. 18	26	S. 51	43	S. 69/70	60	S. 112
10	S. 21	27	S. 53	44	S. 75	61	S. 112
11	S. 25	28	S. 57	45	S. 78	62	S. 112
12	S. 28	29	S. 58	46	S. 82	63	S. 110
13	S. 30/31	30	S. 59	47	S. 90	64	S. 110
14	S. 31	31	S. 39	48	S. 91	65	S. 110
15	S. 31	32	S. 52	49	S. 62	66	S. 110
16	S. 36	33	S. 52	50	S. 93	67	S. 110
17	S. 37	34	S. 120	51	S. 93		

„Wege und Irrwege der Erziehung" (1920)

68	S. 127

„Das Ziel der Erziehung" (2. A. 1925)

69	S. 129	71	S. 141	73	S. 120	75	S. 150/51
70	S. 135	72	S. 148	74	S. 120		

„Professor Paul Häberlin-Basel über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen" (1925)

76	S. 725	78	S. 725	79	S. 725	80	S. 725
77	S. 725						

III. Teil: Die Periode der religiösen Philosophie (1926—32)

1. Die philosophischen Schriften aus den Jahren 1926—32

„Das Gute" (Kober, Basel 1926)

1	S. 39	16	S. 83	31	S. 267	46	S. 319
2	S. 41	17	S. 174	32	S. 267/68	47	S. 321
3	S. 50	18	S. 254	33	S. 268	48	S. 321
4	S. 50	19	S. 256	34	S. 269	49	S. 321
5	S. 53	20	S. 260	35	S. 269	50	S. 322
6	S. 57	21	S. 261	36	S. 269	51	S. 345
7	S. 60	22	S. 261	37	S. 269	52	S. 350
8	S. 65	23	S. 261/62	38	S. 293/94	53	S. 347/48
9	S. 65	24	S. 263	39	S. 297/98	54	S. 352
10	S. 67	25	S. 264	40	S. 306	55	S. 359
11	S. 69	26	S. 264	41	S. 306	56	S. 361
12	S. 71	27	S. 265	42	S. 306	57	S. 362
13	S. 74	28	S. 265	43	S. 307	58	S. 367
14	S. 74	29	S. 266	44	S. 308	59	S. 375
15	S. 74	30	S. 265	45	S. 317		

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (Kober, Basel 1927)

60 S. 6
61 S. 6
62 S. 124
63 S. 127
64 S. 127
65 S. 130
66 S. 130
67 S. 130
68 S. 141
69 S. 141
70 S. 141
71 S. 212
72 S. 206
73 S. 178
74 S. 265
75 S. 298
76 S. 298
77 S. 298
78 S. 300
79 S. 300
80 S. 300

„Das Gute" (1926)

81 S. 269
82 S. 321

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)

83 S. 299
84 S. 302
85 S. 305
86 S. 377
87 S. 377
88 S. 384
89 S. 389

„Deutsche Philosophie" (1917)

90 S. 231/32

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)

91 S. 271
92 S. 273

„Das Gute" (1926)

93 S. 58/59

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)

94 S. 265

„Das Gute" (1926)

95 S. 331

„Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis" (1910/12)

96 S. 281/82 (II)

„Deutsche Philosophie" (1917)

97 S. 223
98 S. 223

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)

99 S. 211
100 S. 213
101 S. 218
102 S. 218

„Das Gute" (1926)

103 S. 123
104 S. 131
105 S. 133
106 S. 133
107 S. 133
108 S. 140
109 S. 144
110 S. 180
111 S. 180
112 S. 188/89
113 S. 189
114 S. 189
115 S. 190
116 S. 189
117 S. 190

„Allgemeine Aesthetik" (Kober, Basel 1929)

118 S. 5
119 S. 5
120 S. 6
121 S. 6
122 S. 17
123 S. 31
124 S. 40
125 S. 41
126 S. 45
127 S. 46
128 S. 55
129 S. 43
130 S. 59
131 S. 69
132 S. 84
133 S. 88
134 S. 91
135 S. 93
136 S. 97
137 S. 102
138 S. 103
139 S. 111
140 S. 111
141 S. 294
142 S. 301
143 S. 302
144 S. 310
145 S. 313
146 S. 322

„Das Gute" (1926)

147 S. 189
148 S. 342
149 S. 354/55
150 S. 342
151 S. 341
152 S. 342

„Das Wunderbare. Zwölf Betrachtungen über die Religion" (Schweizer-Spiegel-Verlag, Zürich 1930)

153 S. 57
154 S. 90
155 S. 91
156 S. 95
157 S. 96
158 S. 100
159 S. 101
160 S. 119
161 S. 106
162 S. 120/21
163 S. 126
164 S. 127
165 S. 135
166 S. 135
167 S. 149
168 S. 136
169 S. 136
170 S. 135
171 S. 136
172 S. 143
173 S. 88
174 S. 42—44
175 S. 44/45

„Philosophie als Abenteuer des Geistes" (Schweizer-Spiegel-Verlag, Zürich 1930)

176 S. 6/7
177 S. 11/12
178 S. 10
179 S. 13
180 S. 14
181 S. 15
182 S. 18
183 S. 19
184 S. 21/22
185 S. 22
186 S. 23
187 S. 23
188 S. 24
189 S. 24
190 S. 24
191 S. 25
192 S. 24
193 S. 25
194 S. 25
195 S. 25
196 S. 26
197 S. 26
198 S. 27
199 S. 27
200 S. 27/28
201 S. 28
202 S. 29
203 S. 30
204 S. 31
205 S. 32
206 S. 32
207 S. 32

2. Die pädagogischen Schriften aus den Jahren 1926—32

„Lebensfragen" (Erziehungskurs 7. Lektion, Sunlight-Institut Olten, 1928)

1 S. 1
2 S. 1
3 S. 3
4 S. 3
5 S. 6
6 S. 6
7 S. 6
8 S. 7
9 S. 7/8
10 S. 8
11 S. 8
12 S. 8/9
13 S. 10
14 S. 10
15 S. 25
16 S. 27
17 S. 31

„Wege und Irrwege der Erziehung", dritte Auflage (1931)

18 S. 9
19 S. 16
20 S. 28
21 S. 28
22 S. 29
23 S. 29
24 S. 29
25 S. 30
26 S. 30
27 S. 31
28 S. 30
29 S. 31
30 S. 31

„Wege und Irrwege der Erziehung" (2. A. 1920)

31 S. 64
32 S. 69
33 S. 86
34 S. 94
35 S. 111
36 S. 112

„Wege und Irrwege der Erziehung" (3. A. 1931)

37 S. 80
38 S. 71
39 S. 71
40 S. 81
41 S. 193
42 S. 81
43 S. 81
44 S. 82
45 S. 83

„Wege und Irrwege der Erziehung" (2. A. 1920)

46 S. 129
47 S. 144

„Wege und Irrwege der Erziehung" (3. A. 1931)

48 S. 133
49 S. 162
50 S. 164
51 S. 165
52 S. 165
53 S. 193
54 S. 193
55 S. 194
56 S. 194
57 S. 194
58 S. 195
59 S. 194/95
60 S. 71
61 S. 211
62 S. 211
63 S. 216
64 S. 216
65 S. 216
66 S. 217
67 S. 217/18

„Idealistische und realistische Pädagogik" („Die Erziehung", 6. Jg., H. 12, S. 661—679, 1931)

69 S. 661 81 S. 666 93 S. 671 105 S. 675
70 S. 662 82 S. 667 94 S. 671 106 S. 675
71 S. 662 83 S. 667 95 S. 671 107 S. 675
72 S. 662 84 S. 667 96 S. 672 108 S. 676
73 S. 664 85 S. 668 97 S. 672 109 S. 676/77
74 S. 664 86 S. 669 98 S. 672 110 S. 677
75 S. 664 87 S. 669 99 S. 673 111 S. 678
76 S. 665 88 S. 669 100 S. 673 112 S. 678
77 S. 665 89 S. 669 101 S. 674 113 S. 678
78 S. 665 90 S. 670 102 S. 674 114 S. 679
79 S. 666 91 S. 670 103 S. 674 115 S. 678
80 S. 666 92 S. 670 104 S. 675

„Lebensreife" („Schweizer-Spiegel", 3. Jg., Nr. 10, S. 45—52, Nr. 11, S. 42—49, 1928)

116 S. 52

„Ueber die Ehe" (Schweizer-Spiegel-Verlag, Zürich 1928)

117 S. 160

„Ethik, Pädagogik und Psychoanalyse" (Prinzhornscher Sammelband: „Auswirkung der Psychoanalyse in den Wissenschaften", S. 212—240, 1927)

118 S. 212 124 S. 234 129 S. 236 134 S. 238
119 S. 213 125 S. 234 130 S. 236 135 S. 238
120 S. 226 126 S. 234 131 S. 237 136 S. 238
121 S. 227 127 S. 236 132 S. 237 137 S. 239
122 S. 230 128 S. 236 133 S. 237 138 S. 239
123 S. 230

„Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" (1921)

139 S. 103

„Zur Psychologie des ästhetischen Lebens" („Die Literarische Welt", Nr. 13, 1928)

140 (nach der Fahnenkorrektur zitiert)

„Himmlische und irdische Liebe" („Schweizer-Spiegel", 5. Jg., Nr. 3, S. 36—43, 1929)

141 S. 36 142 S. 36/37

Einleitung zu „Pestalozzi in seinen Briefen, Briefe an die Braut und an Verwandte", S. 15—31 (Verlag Seldwyla, Zürich 1924)

143 S. 22 147 S. 21 151 S. 27 155 S. 29
144 S. 22 148 S. 22 152 S. 28 156 S. 29
145 S. 19 149 S. 22 153 S. 28 157 S. 30
146 S. 20 150 S. 24 154 S. 28 158 S. 31

„Begegnung mit Pestalozzi", ungedruckte Gedächtnisrede zum hundertsten Todestag, 1927

159 S. 3 161 S. 11 163 S. 13 164 S. 13
160 S. 9 162 S. 12

„Zum Thema Rousseau und Pestalozzi" („Schweizerische Lehrerzeitung", 76. Jg., Nr. 26, S. 319/20, 1931)

165 S. 319 166 S. 320 167 S. 319

IV. Teil: Die Periode der theoretischen Philosophie (seit 1932)

1. „Das Wesen der Philosophie" (1934)

„Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung" (Reinhardt, München 1934)

1	S. 7	15	S. 33	28	S. 61	41	S. 73/74
2	S. 8	16	S. 33/34	29	S. 62	42	S. 74
3	S. 8	17	S. 37	30	S. 62	43	S. 74
4	S. 158	18	S. 42	31	S. 62	44	S. 74
5	S. 11	19	S. 45	32	S. 66	45	S. 75/76
6	S. 23	20	S. 45	33	S. 66	46	S. 76
7	S. 24	21	S. 47	34	S. 66/67	47	S. 76/77
8	S. 24	22	S. 49	35	S. 67	48	S. 77
9	S. 26	23	S. 49	36	S. 69	49	S. 77
10	S. 29	24	S. 56	37	S. 69	50	S. 77
11	S. 29/30	25	S. 56	38	S. 70	51	S. 78
12	S. 31	26	S. 57	39	S. 72	52	S. 78
13	S. 31	27	S. 58	40	S. 72	53	S. 78/79
14	S. 32						

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)

54 S. 206

„Das Wesen der Philosophie" (1934)

55	S. 79/80	64	S. 92	73	S. 97	82	S. 106
56	S. 82	65	S. 93/94	74	S. 98	83	S. 107
57	S. 82	66	S. 94	75	S. 99	84	S. 108
58	S. 81	67	S. 94	76	S. 99	85	S. 108
59	S. 84	68	S. 94	77	S. 101	86	S. 108
60	S. 90	69	S. 95	78	S. 101	87	S. 109
61	S. 91	70	S. 95	79	S. 102	88	S. 110
62	S. 91	71	S. 95	80	S. 104	89	S. 110
63	S. 92	72	S. 96	81	S. 105	90	S. 111

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)

91 S. 133

„Allgemeine Aesthetik" (1929)

92 S. 301 93 S. 322

„Das Gute" (1926)

94 S. 269 95 S. 269

„Das Wesen der Philosophie" (1934)

96	S. 111	101	S. 116	105	S. 120	109	S. 122
97	S. 112	102	S. 118	106	S. 121	110	S. 124
98	S. 112	103	S. 118	107	S. 121/22	111	S. 124
99	S. 113/14	104	S. 120	108	S. 122	112	S. 125
100	S. 114						

„Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)

113 S. 270

„Die Erziehung zum Schönen" (1908)

14 S. 675

„Deutsche Philosophie" (1917)

15 S. 225

„Der Sinn der Philosophie" (1916)

116 S. 9

„Deutsche Philosophie" (1917)

117 S. 235 118 S. 235 119 S. 234

„Das Wesen der Philosophie" (1934)

120 S. 127 126 S. 129 131 S. 141 136 S. 152
121 S. 127 127 S. 131 132 S. 142 137 S. 152
122 S. 127 128 S. 131/32 133 S. 143 138 S. 153
123 S. 127 129 S. 133 134 S. 143 139 S. 157
124 S. 128 130 S. 133/34 135 S. 144 140 S. 158
125 S. 128/29

„Das Gute" (1926)

141 S. 73

„Das Wesen der Philosophie" (1934)

142 S. 160 151 S. 181 160 S. 189 168 S. 197/98
143 S. 163 152 S. 182 161 S. 189 169 S. 198
144 S. 165 153 S. 183 162 S. 192 170 S. 199
145 S. 173/74 154 S. 183 163 S. 193 171 S. 200
146 S. 174 155 S. 186 164 S. 193 172 S. 200
147 S. 176 156 S. 186 165 S. 194 173 S. 200/01
148 S. 177 157 S. 187 166 S. 195 174 S. 201
149 S. 179 158 S. 187 167 S. 196 175 S. 201/02
150 S. 181 159 S. 187

„Deutsche Philosophie" (1917)

176 S. 234

2. Die pädagogischen Schriften aus den Jahren 1935/36

„Wider den Ungeist. Eine ethische Orientierung" (Schweizer-Spiegel-Verlag, Zürich 1935)

1 S. 33 12 S. 66 23 S. 116/17 34 S. 166
2 S. 35 13 S. 69 24 S. 131 35 S. 167
3 S. 37 14 S. 67 25 S. 132 36 S. 168
4 S. 37 15 S. 71/72 26 S. 133 37 S. 168/69
5 S. 40 16 S. 76 27 S. 134 38 S. 169
6 S. 40/41 17 S. 78 28 S. 137 39 S. 169/70
7 S. 42 18 S. 80 29 S. 143/44 40 S. 171
8 S. 50 19 S. 101 30 S. 151 41 S. 172
9 S. 53/54 20 S. 104/05 31 S. 159 42 S. 178
10 S. 59 21 S. 105 32 S. 159 43 S. 180
11 S. 65 22 S. 114 33 S. 162

„Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischen Situation" (Schweizer-Spiegel-Verlag, Zürich 1936)

44 S. 7/8
45 S. 28
46 S. 11/12
47 S. 25
48 S. 28
49 S. 28/29
50 S. 36
51 S. 38
52 S. 62
53 S. 61
54 S. 66
55 S. 66/67
56 S. 73
57 S. 81
58 S. 78
59 S. 90
60 S. 82
61 S. 98
62 S. 98
63 S. 98/99
64 S. 99
65 S. 114
66 S. 115/16
67 S. 122
68 S. 120
69 S. 120/22
70 S. 129/30
71 S. 131
72 S. 131/32
73 S. 132
74 S. 133
75 S. 133
76 S. 134
77 S. 135/36
78 S. 136/37
79 S. 138/39

REGISTER [1]

Personenregister

Augustin III 266; IV 343
Christus, vgl. Christentum I 24, 27; III 257
Fichte II 32 (A)
Freud, vgl. Psychoanalyse II 51, 133, 135, 136; III 304
Kant III 266; IV 343
Keller, Gottfried II 126
Nietzsche III 303
Parmenides III 265; IV 343
Pestalozzi III 304—10
Priss, Rudolf (Dissertation über H.) III 310—14
Rousseau II 50/51, 103, 123; III 304/05, 309/10
Saupe Emil „Deutsche Pädagogen der Neuzeit II 201
Schleiermacher II 32(A)
Schweizer, J. „Der Weg zum freien Menschen" II 201
Sokrates III 266, 303
Sophisten III 266
Spencer II 32(A)
Thomas III 266; IV 343

Sachregister

Aberglauben II 111, 142/43; III 259; IV 379, 386, 391
  A. u. Hygiene 119
Aesthetik III 234/35, 237—39, 243/44, 245; IV 364/65, 367
  A. als Disz. der Phil. III 207, 214, 218, 234/35, 237—39, 245, 247; IV 351, 364/65, 367
Aesthetizität (Schönheitsempfänglichkeit) I 20, 24/25; II 63/64, 68/69, 70, 83, 83—88, 116, 125, 129, 148, 166, 172, 181, 182, 184, 194; III (ästh. Leben) 207, 212/13, 234—37, 239/41, 245, 246—49, 249—255, 256, 280, 282—84, 302,

---

[1]) Das Personen- und Sachregister enthält sämtliche Stellen, wo von den angegebenen Begriffen oder doch von der Sache, die sie bezeichnen, die Rede ist. Gelegentlich werden verwandte Gebiete aufgeführt (vgl.); verwiesen (s.) wird nur bei den wichtigeren Begriffen. Der Tatsache, daß die meisten Begriffe im Laufe der Jahre mehr oder weniger ausgeprägte Bedeutungswandlungen durchgemacht haben, tragen die römischen Ziffern Rechnung: I = Die Periode der religiösen Grundgesinnung (bis 1907/08); II = Die Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung (1910—25); III = Die Periode der religiösen Philosophie (1926—32); IV = Die Periode der theoretischen Philosophie (seit 1932). Die Anordnung ist alphabetisch; bei der Gliederung innerhalb der beiden Hauptgruppen Erziehung und Philosophie sind auch systematische Gesichtspunkte maßgebend. Selbständig aufgeführte aufeinanderfolgende Seitenzahlen (214, 215, 216) besagen, daß von der betreffenden Sache auf jeder Seite gesondert die Rede ist; durch Schrägstrich (308/09) oder Bindestrich (167—69) verbundene Zahlen weisen auf zusammenhängende Abschnitte hin. Die wichtigsten Stellen sind durch Sperrdruck hervorgehoben. — Das Schlußwort ist nicht registriert.

Angst -ideal = Angstideal
Affekt Haß- = Haßaffekt
125 (A) = Anmerkung
258 (a. A) = auch Anmerkung

305; IV (ästh. Sit.) 319/20, 321, 334, 336, 340, 349, 352/53, 354, 360, 361, 362/63, 365, 380, 387, 389, 390, 398,
ästhetisch im weitesten Sinn des Wortes II 63/64, 68/69, 70, 83, 116,; III 250
A. u. Geist II 171/72, 181, 182, 184; III 235/36, 253; IV 353, 387
A. u. Frömmigkeit I 24, 28; II 84, 125, 129, 172, 182, 184; III (ästh. u. rel. Leben) 212/13, 229—31, 245, 247/48, 250, 254/55 (a. A), 256(A), 305, 306; IV (ästh. u. rel. Sit.) 327, 328, 359(A), 361
A. u. Sittlichkeit I 24/25, 28; II 84, 86—88, 106, 125, 129, 136, 172, 182, 184; III (ästh. u. mor. Leben) 212/13, 229—31, 241/42, 243, 244, 245, 246—48, 249—55, 253, 254/55, 256(A), 282, 283, 305/06; IV (ästh. u. mor. Sit.) 324/25, 335—37, 340, 387, 389
A. u. Theoria (s. Th.)
A. u. Triebhaftigkeit II 106, 109, 136, 162/63; 172; III (ästh. L. u. Tr.) 212, 248, 253, 255(A), 283; IV (ästh. u. prakt. Sit.) 320, 352/53, 380
Moralisierung des ästh. L's III 246—48, 249—52, 282; IV 324, 325, 328, 338, 390
Künstliche Einbeziehung des ästh. ins probl. L. III 249, 250, 252, 255, 282; IV 324, 325, 338
Affekt (‚Komplex') II 66, 140, 141 (A), 142, 143, 144, 147; IV 310
A. u. Angst (s. A.)
Aengstlichkeits- 137
Haß- 139
Schuld- 144, 145
Angenehmheit III 235
A. u. Geschmack 241
A. u. Schönheit 235
Angst (Aengstlichkeit) II 104, 140—42; IV 322
Aengstlichkeit (krankhafte, affekte Angst) II 108, 119, 137, 140—42 (a. A), 144, 145
-gefühl 141(A)
-ideal 111
-objekt 141
-phänomene, kindliche 141
-phantasie 111, 141(A)
-traum 136, 141
A. u. Energie, sittliche 104
A. u. Frömmigkeit II 50, 80, 176; III 259, 260
A. u. Furcht 140
A. u. Schuld II 104, 111, 140/41(a. A), 144, 164
A. u. Veranderungstrieb 136, 141
Provokation der A. 50, 104
Todes- 322
Anthropologie IV 361—64
A. als Disz. d. Phil. 362—64
A. u. Ontologie 361—64
Apologie 346
Arzt (Seelenarzt) 119, 142
Askese
A. u. Erz. 67, 101, 106
A. u. Ideal 111
A. u. Schuld 143
A. u. Sexualfehler, sekundäre 144
asketische Einstellung zur Erotik 108
Atheismus 328
Aufmerksamkeit 99, 115
Autismus 144
Autorität
A., äußere 56/57, 110, 111, 150, 151
A., göttliche (sittliche, überpersönliche) II 96, 98, 100, 111, 175. 198
A., menschliche 68, 72, 100, 150
A. u. Erz. 98, 100, 102, 111
A. u. Ideal 113
A. u. Normbildung 35
A. u. Schuld 151
A. u. Tradition 111
A. u. Zeitstimmung nach 1900 147

Beharrungstrieb, -tendenz, -interesse (Selbstbehauptungstrieb, Ichtendenz, Egoismus), vgl. Triebhaftigkeit I 23; II 34, 104/05, 106/07, 155, 161/62 (a. A), 171/72; III 212, 241, 252, 253, 254; IV 324
B. u. Frömmigkeit II 61(A), 171/72; III 212; IV 352

B. u. Furcht 140
B. u. Lebensgeschichte 106/07, 148
B. u. Sittlichkeit II 171/72; III 212; IV 352/53
Disziplinierung des B's 104/05, 139(A)
Belohnung 102, 139, 280
Beruf, bürgerlicher, vgl. Bestimmung, Talent II 69, 70, 107, 113/14, 120, 150, 156; III 271; IV 386(A)
Berufberatung 296
Berufwahl 107, 150, 270, 296
B. u. Bestimmung II 114, 156; III 271
‚Steckenpferd' 70
Besserungs(Korrektions)anstalt 119
Bestimmung (Sinn), vgl. absolute, universale u. individuelle Idee
II 48, 58, 62, 64/65, 66/67, 69, 71, 72, 74, 76, 82, 88/89, 92, 154, 165, 168, 169, 171, 174, 175, 176, 181, 183, 185, 187, 188/89, 190, 191, 192—94, 196/97, 198, III 212, 213, 216/17, 220, 225, 227, 229, 232/33, 244, 246, 256. 257, 267, 271, 272, 273, 275/76, 277, 278/79, 281, 282/83, 284/85, 294/95; IV 326, 328, 383
B., bloße 58, 74
B., ewige, absolute, göttliche II 82, 88/89; III 212, 213, 216/17, 220. 232/33, 244, 246, 256, 257/58, 272, 276, 279, 284—86, 293, 309; IV 383, 397
B., faktische II 186, 187; III 217
B., sittliche II 58, 62, 64/65, 66/67, 69, 71, 72, 74. 88/89, 92, 154, 165, 168, 169, 175, 183, 185, 187, 188/89, 190, 192—94, 196/97, 198; III 216/17, 225, 227, 229, 256, 260, 272, 275/76, 278/79, 281, 284—86; IV 333, 397, 400
B. u. Lebensgeschichte 95, 194, 196
B. u. Triebhaftigkeit 66/67, 165, 281
B. u. Vollkommenheit 70, 185
Entdeckung der B. II 65, 68, 93, 110; III 280
Erfüllbarkeit der B. I 21; II 41, 48/49, 55, 62, 67, 70, 73/75, 78/79, 89, 93—95, 106, 111, 121—123, 124/25, 152—154, 165, 177, 192/93, 197; III 226, 233, 277, 285
Betrachtung, wertfreie, vgl. Erkenntnis II 47; IV 339, 362
Bewußtsein
II 159/60, 161; III 205, 271, 302
Bewußtmachung II 52, 108, 136, 142, 180, 195; III 291; IV 338, 345
B'sbegabung 207, 306, 307
B., symbolbildendes 207
B., zweckhaftes 207
B. u. Berufseinsicht 67, 189
B. u. Gewissen II 47, 55, 60, 92, 108, 148, 164, 179, 189, 196
B. u. Lebensgeschichte II 57, 107, 108, 109, 113, 142
Tücke des B's 207
Bildung, allgemeine
B., wahre II 114; III 285; IV 385/86 (a. A), 391
B., falsche II 114, 115, 120; IV 386
Bindung (Fixierung)
B., äußere II 110/11, 112, 113, 116, 144; III 282
B., innere II 111—14, 120, 138, 141; III 282
Charakter I 22; II 155(A), III 259
-verbiegung 144, 148
Ch., philosophischer II 174; III 262, 265
Ch. u. Lebensgeschichte 49
China IV 391
Christentum, vgl. Christus III 257, 264; IV 391
Coincidentia oppositorum IV 339, 344
Dämonisierung (Götze, Teufel, Spuk) II 111/12
D. u. Angst II 111/12; III 259
D. u. Frömmigkeit II 176; III 259; IV 327
Dasein, vgl. Situation
D., einfaches III 238/39, 240
D., naives IV 318, 321, 359, 368
D., praktisches (s. Sit.)
Fraglosigkeit des D's III 238/39, 240, 246, 255; IV 320

Determinismus II 57, 143; III 219
D. u. Wissenschaft 219
Deuten II 68, 159/60; IV 356
D., spekulative IV 356, 364
D. u. Verstehen 159/60
Ding II 117; IV 363, 364
D. u. Person IV 363
Don Juan 144
Dressur 96

Ehe III 296/97
-impotenz 144
-wahl 269
E. u. Lebensgeschichte 107
Eifersucht 105, 139 (a. A)
E. im Verkehr der Kinder mit den Eltern 139(a. A), 150, 151
Energie, normative, sittliche, vgl. Sittlichkeit, Wille I 21, 23; II 66/67, 102, 104, 106, 107, 142, 157, 165, 166, 189, 196; III 277
E. u. Triebhaftigkeit I 23; II 66/67, 104, 107, 138, 142(A), 154, 156/57, 165; III 252
Erkenntnis (Intellekt, Denken, theor. L.), vgl. Theoria I 20, 26; II 33, 34, 35/36, 44(A), 63, 84/85, 158—60, 161, 173/74; III 208, 213, 214/15, 217, 219, 222(A), 237, 264, 265/66, 267, 305, 306; IV 321; 334—36, 338, 339, 340, 341, 345, 347—49, 355, 360, 362, 365, 366, 368—76, 378(A), 385, 398
-zwang 267
E., ästh. 213, 214
E. (Denken), gegenständliches II 34, 68, 114/15, 161; III 214/15, 217, 219, 221, 222/23, 237, 252, 265/66, 307; IV 345, 347, 355, 365, 366, 367, 368—75, 378, 398
E., gläubiges 213, 214
E., individuelles 34
E., primäres 159
E., sekundäres 159
E., sittliches 213, 214
E., wissenschaftliches II 34, 134; IV 352
E. des Absoluten II 44; III 215, 222(a. A); IV 347
E. u. Praxis I 24, 26; II 33, 63, 158, 161. 173/74; III 213, 237, 305 (s. Theoria u. Ethos)
Selbst- 115, 120, 207, 267
Symbol- 84/85
Moralisierung der E. (s. Theoria)
Erleben (Verhalten)
E., philosophisches IV 341, 344/45, 347, 355, 362, 370
E., praktisches (emotionales) II 34/35, 62, 63/64, 68, 92, 158, 161—64; III 252; IV 352
E., theoretisches II 34, 39, 62, 63, 68, 158, 161; III 252; IV 352
E., praktisch-theoretisches II 34, 63, 158; III 252; IV 352
E. des Erfolges IV 319, 320
Eros, griechischer II 161; III 252, 303
‚Arten' des E. II 161, 163, 212; III 252
E., ästh. 212, 248
E., ethischer II 162, 163, III 252; IV 352
E., geistbestimmter 254
E., gläubiger 212, 248, 254
Erotik, vgl. Veranderungstrieb II 101, 105—07, 136, 138, 145, 148, 149—51; III 303
E., infantile 138, 144
E., kosmisch-mystische 107, 109, 148
Auto- 138, 144, 155
Individual- 101, 105/06, 107, 109, 149—51
Sozial- 101, 105/06, 107, 109, 148
Erscheinung IV 336, 340, 342, 345, 355, 356, 357, 362, 364, 365, 377, 378, 379, 380, 382

Erziehung, vgl. Pädagogik

I 22; II 46/47, 64, 75/76, 92/93, 181/82, 184/85; III 213, 272, 273/74, 281, 308; IV 345, 346, 365, 384—400
E. (Pädagogik) u. Phil. I 22; II 46/47, 74, 90, 130, 178/79, 180; III 289, 292, 299; IV 377, 384, 396—99
Ziel, allgemeines I 19—21, 22/23, 25/26, 26—28; II 46/47, 48, 51, 58. 64—66, 70, 71/72, 74/75, 76/77, 88/89, 90, 91—95, 165, 169, 178/79, 180, 182, 185—197. 200/01; III 233, 271. 274—77, 281. 284, 287, 288, 290, 292/93; IV

384—88, 392—94, 397—99
Ziel, relatives u. Vorziel II 93—95; III 276
Teilziele I 20, 21, 23—25, 26/27, 27/28; II 65—70, 77—88, 90, 94, 99/100, 100—121, 124—129, 154, 189—197; III 272, 275, 278, 284, 287/88; IV 385—88, 394—96, 397—99, 400
Ziel u. Methode II 47, 59, 91, 92, 93, 95, 96, 180, 186, 272, 277, 288, 299; IV 384, 392, 394/95, 400
Methodik, allgemeine II 47, 48/49, 50, 51/52, 90/91 95—129, 137/38, 151, 155/56, 189, 272, 277—288; IV 386/87, 394/96, 399, 400
Aesthetische Erziehung (Erz. zum Schönen) I 20, 24/25, 28; II 69, 83—88, 116—18, 124, 125—28; III 282—84, 285—88; IV 387, 388, 394, 397, 399, 400
Ziel d. ästh. Erz. I 24/25; II 69, 83—88, 116—18, 125—28
Methode d. ästh. Erz. I 26; II 116—18, 125—28; IV 387
Erz. zur künstlerischen Gestaltungsfähigkeit I 24; II 83, 84/85, 86—88, 117/18, 127, 195; III 230, 283, 284, 286, 287
Erz. zur Schönheitsempfänglichkeit I 24; II 83, 87/88, 89, 117, 125, 126/27; III 230/31, 283/84
Geschmacksbildung I 24; II 69, 83, 84/85, 86—88, 117, 125, 127; III 230, 283, 284, 285—87
Philosophische Erziehung
IV 345, 346, 385—87, 394, 397, 399, 400
Ziel der phil. Erz. IV 385
Methode der phil. Erz. IV 386, 399
Religiöse Erziehung
I 20, 24, 25, 27/28; II 48, 65, 66, 77—79, 89, 94, 109/10, 124/25; III 277—80, 281, 285, 287; IV 385, 386, 394, 397, 399, 400
Ziel der rel. Erz. I 20, 24; II 66, 77—79, 89, 109/10; III 277/78, 281, 285
Methode der rel. Erz. II 124/25; III 279/80; IV 386
Religionsunterricht I 24, 27; II 66, 110; III 279
Sittliche Erziehung
I 20, 21/22, 23/24, 27; II 65—70, 80—83, 91, 96—120, 124, 138, 142, 154/55, 163, 189—197; III 272, 277/78, 280—82, 284, 285—87; IV 387/88, 394, 397, 399
Erz. zur Geschicklichkeit (zum Talent) I 24; II 66, 69/70, 81/82, 119/20, 154, 195; III 284, 287; IV 388, 394, 397
Erz. zur Gesundheit II 118/19, 194/95; III 287; IV 397
Erz. zur Tüchtigkeit I 20, 21, 24; II 65, 69, 70, 81, 82, 91, 94, 99, 118—20, 154, 189, 191, 193—96; III 275, 284, 285—87; IV 387/88, 397
Erz. zur Urteilsfähigkeit I 20, 24; II 65, 68/69, 81, 82, 91, 94, 99, 114—18, 154, 195/96; III 284, 285/86; IV 397
Gesinnungsbildung (Gewissensbildung) I 20, 21, 23; II 91, 94, 110—14, 116, 131, 154, 189—93, 194; III 272, 277—84, 287; IV 387, 388, 394, 397
Willensbildung I 20, 21, 23; II 65, 66/67, 81/82, 91, 94, 100—110, 113, 115, 118, 131, 138, 142, 145, 154, 155, 188—91; III 272, 277/78, 280; IV 387, 388, 397
Erz., pietistische II 102
Erz., sexuelle, vgl. Sexualität I 21; II 105, 107
Erz., staatsbürgerliche 116
Erz. zum Elternberuf II 99
Erzieher II 50, 96, 98—100, 101; III 277, 290/91, 309; IV 390, 392, 396
Schranke der Erziehbarkeit II 70, 93—95, 111, 125, 142, 170, 185; III 213
Selbsterziehung II 64, 75, 97/98, 182; III 213/14
Ethik II 41, 45, 81, 174; III 227—231, 289, 292, 297; IV 356, 364/65, 368, 383—88

E. als Disz. d. Phil. II 41, 45, 174; III 207, 214, 218, 247 289, 292; IV 364/65, 366, 367, 383
E., religiöse III 297
E., spekulative IV 365
Glücks- III 297
Fortschritts- III 208, 227—31, 232, 289/90
Kompromiß- III 208, 297
Dogmatik, ethische IV 365, 366
Ethos (ethische Erfahrung) IV 322, 328, 329, 330, 333, 336, 337, 339, 357, 372, 392
E. u. Spekulation IV 356, 357
E. u. Theoria IV 335/36, 337, 339, 340/41, 342, 344—46, 354—361, 370—375, 377—388, 392/93, 394, 397—400
Eudemonismus II 137; III 208; 300, 301, 302

Fanatismus 145—148, 270
Fatalismus IV 326
Fest III 242, 251; IV 320
F. u. Kultur (s. K.)
Fetischismus 108, 144/45
Fixierung (s. Bindung)
Flucht 143, 155
F. in die äußere Bindung 112
F. in die innere Bindung 113
F. u. Phil. 38
F. vor der Leistung 118
Form
F., allgemeine II 101; 106; III 285
F., ästh. II 85—87, 116, 117, 127—29, 157; III 230, 240, 243, 286
F. des Lebens 157 (a. A), 160
Formalismus III 209
Fortschritt III 213, 224, 227/28, 244, 246, 261, 290, 295, 307, 308; IV 341, 387, 392, 400
F. der Phil. III 264, 265; IV 342
F. der Wissenschaft 39
F. u. Geschichte 95
Frage nach der Herkunft der Kinder 108
Freiheit
F., absolute III 212, 220
F., relative III 219
F., sittliche II 66, 68, 99, 101, 111, 114, 167, 169; III 212, 219; IV 323
F. u. Gesetz 219
Willens- III 219, 281
Freundschaft II 101
F. u. Erotik 104
Frömmigkeit (Religiosität) I 20, 24, 28; II 43, 50, 61/62, 65, 72/73, 77—79, 79—82 (a. A), 110, 124, 129, 148, 154, 162, 166, 171/72, 174—177, 184, 197/98; III (rel. L.) 207, 210—14, 216, 230, 231, 244/45, 247/48, 252, 255(A), 255—62, 263, 266, 272, 273, 279/80, 302, 305, 306, 308; IV (rel. Sit.) 322, 325—33, 335, 338, 349(a. A), 352/53, 356, 358(a. A), 360, 375, 377, 379/80, 381 (a. A)/82, 383, 384, 385, 388, 391, 398
Arten der F. II 175/76; III 212/13, 247
F., normative II 62, 65, 72, 78/79, 79—82(a. A), 124, 129, 148, 154, 162, 166, 171/72, 174—77; III 231, 250, 307
F. u. Aesthetizität (s. A.)
F. u. Angst (s. A.)
F. u. Geist II 171/72, 175, 181, 182, 184; III 210—14, 266, 305, 306; IV 353, 379/380, 381/82, 384, 385
F. u. Sittlichkeit I 24, 28; II 43, 58, 61, 66, 72/73, 78, 80—82 (a. A), 99, 110, 129, 152, 154, 172, 176, 182, 184; III (rel. u. mor. L.) 212/13, 230, 244/45, 247, 255(A), 256 (A), 257/58, 279/80, 285, 305, 306/07; IV (rel. u. mor. Sit.) 327—30, 359(a. A), 375, 381(A), 392/93, 394, 395
F. u. Spekulation (s. Sp.)
F. u. Theoria (s. Th.)
F. u. Triebhaftigkeit II 61/62, 171/72, 175/76; III 212/13, 248, 255(A); IV 352/53
Trübung der F. (s. Religion)
Frühreife, sexuelle 144, 155
Funktion, normative (Vervollkommnungstendenz), vgl. Energie normative, Geist I 23; II 56/57, 110, 135, 137, 148, 149, 161(A), 164, 165/66, 168, 181, 191; III 280; IV 352/53

F., n. u. Triebhaftigkeit (s. Sittlichkeit)
Furcht 140
F. u. Angst (s. A.)
F. u. Beharrungstrieb (s. B.)
F. u. Erziehung 50, 102, 118
Fürsorge (soziale Hilfspflicht) II 64, 111, 182, 185; III 282
F. u. Gesundheit 118, 195
F. u. Erz. I 20; II 64, 76, 92, 111, 182, 186, 187; III 213/14, 282, 293

Gebet III 257; IV 329
Gedächtnis 114/15
Gefühl
II 34, 141(a. A), 149, 158, 159/60, 161, 179, 189, 196; III 270, 272; IV 352
G. der Minderwertigkeit II 50, 108, 120, 148, 155; III 291; IV 390
G. u. Affekt 140
G. u. Bewußtsein II 111, 159, 195; III 206
G. u. Erleben, theoretisches II 34
G. u. Frömmigkeit 80
G. u. Gewissen (Ideal, Bestimmung) II 60, 104, 148, 189, 196; III 269, 306
G. u. Interesse 159
G. u. Phil. III 207
Kreatur- III 256/57, 275; IV 326
Schuldgefühl (s. Sch.)
Ur- 161
Verantwortlichkeits- I 21; II 81; III 271; IV 389
Gegenstand (Objekt)
G., ästh. III 235—37; IV 320, 335, 362, 368, 380
G., äußerer III 222, 236, 290; IV 320, 323, 328, 335, 368—373, 380
G., subjekthafter IV 372
‚G. theoretischer' IV 339, 344, 345, 362, 368—70, 372
G. der ethischen Erfahrung (G. der Phil.) IV 335/36, 339, 344, 355. 357. 360, 362, 364/65, 368, 369, 371
G. der Psychologie 155, 372
G. u. Interesse 159
Das Absolute als G. II 44; III 218, 222; IV 329, 333, 357, 359, 362
Ethisierung des G's IV 323, 368, 373

Geist, vgl. normative Funktion, geistiges Interesse, Einheitswille II 137, 142, 154, 167, 168, 169, 171/72, 175, 176, 179, 181, 182, 184, 186, 190, 191; III 209, 210, 235/36, 239, 240, 241, 253/54, 263—267, 270, 303, 306; IV 323, 338, 353, 372, 377, 379/80, 382/83, 384—88, 391, 393—399
G., absoluter II 169, 184, 185, 189, 198
G., ethischer (s. Ethos)
G., individueller II 169, 181, 187; III 253, 254; IV 353
G., kultureller III 264
G., phil. III 263; IV 385, 388
G., rel. (s. Frömmigkeit)
G., sittlicher (s. Sittlichkeit)
G., theoretischer (s. Theoria)
G., überlegener IV 379/80, 382, 385—87, 388, 391/92
G. u. Aesthetizität (s. A.)
G. u. Bestimmung II 154, 168, 169, 175, 194
G. u. Frömmigkeit (s. F.)
G. u. Lebensgeschichte 156
G. u. Sittlichkeit (s. S.)
G. u. Triebhaftigkeit II 137, 167, 168, 170, 171/72, 190, 191, 253, 270, 279, 300, 305, IV 323, 353, 360, 387
Ungeist III 239; IV 382/83, 386
Vorformen des G's, naive IV 380, 387
Geisteskrankheit 142
Gemeinschaft III 242; IV 385, 393
G., ästhetische IV 387
G., religiöse 258, 278
G. der Erkennenden IV 285/86
Fest- 242
Zweck- 242, 258, 305
Genie 243, 305, 309
Geschichte II 95; IV 356, 364, 385, 396
Geschichtsbetrachtung, phil. IV 364
Geschmack, vgl. Geschmacksbildung II 69, 84/85, 117, 127, 164; III 235, 236, 239, 240/41, 242, 249/50, 253, 254, 286/87; IV 320, 365
G., egoistischer 241

G., erotischer 241
G., geistiger 240, 241, 286
G., sinnlicher 241
G. u. stoffliche Gebundenheit 240/41, 286
Geschwisterzank 138—40
Gesetz II 34, 35, 44, 60, 118, 128, III 219/20
G., absolutes II 44; III 226, 229
G., logisch-wissenschaftliches II 34, 35, 60, 173
G. der äußeren Gestaltung 118, 128
G. u. Form, ästh. II 128; III 243, 251
G. u. Kultus 259
Gesundheit I 20, 23; II 52, 66, 69, 118/19; III 294, 298
Gewissen, vgl. Pflicht, indiv. Idee, Ideal, Norm I 20; II 41, 42, 48, 54—59, 67/68, 71, 72, 78, 81(A), 84, 91/92, 99, 104, 108, 110—14, 147, 141(A), 157, 164, 179—81, 189(a. A); III 226, 252, 270, 274, 281/82, 302; IV 321, 324, 353, 389, 393
-skonflikt II 56, 57, 67, 71, 107, 111—14
G., empirisches II 56, 59, 67, 71, 73/74
G., ethisches II 56, 58, 71, 72 81(A), 91, 164; III 226, 273; IV 353
G., ideales II 56, 59, 67, 71, 73/74
G., künstlerisches (ästh.) II 56, 71, 91, 164; III 226, 252, 273; IV 353
G., logisch-wissenschaftliches II 56, 71, 91, 164; III 226, 273; IV 353
G., schlechtes II 50, 141(A), 148, 151, 163; III 214
G. u. Bewußtsein (s. B.)
G. u. Gefühl (s. G.)
Glaube
G., allgemeiner II 112; IV 380/81, 382, 391
G., pädagogischer II 99
G., religiöser III 210/11, 212/213, 216, 217, 220, 226/27, 244/45, 254, 256, 257, 258/259, 264, 266, 267, 271/72, 288, 291/92, 308/09, 310; IV 326—30, 331/32, 333, 336, 337, 341, 342/43, 351, 353, 357, 358, 379, 381, 382, 385, 386/87, 390—96
G., sittlicher II 122, 149, 152; III 208, 245, 259, 261; IV 323, 325, 327, 328/29, 332, 333, 357, 358, 381, 389
G., theoretischer (phil.) IV 321/22, 333, 334, 337, 341/342, 357, 379, 381, 382, 384, 385, 386/87, 390—96
G. (religiöser) u. Zweifel III 258/59, 289, 291, 292
Klein-, problemschaffender III 210, 224, 254; IV 351

Glück
I 19/20, 26, 27; II 78, 99, 186/87; III 206, 208, 211/12, 235, 300; IV 319
G., ästhetisches I 20; II 87; III 235, 241, 255; IV 320
G. des Erfolgs I 20; III 235
G. des Tuns III 235, 270
G. u. Erziehungsziel I 26; II 186/87, 197
G. u. Frömmigkeit II 78; III 211/12
Gnade 62
Gott (das Absolute, Grund, göttlicher Wille) I 24; II 37, 44 (a. A), 49, 50, 61/62, 67, 72, 73, 77—79, 79—82(a. A), 101, 110, 125, 152, 153, 174—177, 188/89, 197—200; III 210—214, 215/216, 218/19, 226/27, 232/33, 239, 244/45, 256—260 271, 276, 277, 278/79, 281, 293, 294,307, 309; IV 325, 326—29, 331—33, 337, 341, 343/44, 356/57, 379/80, 381(a. A), 391, 393, 395, 397
Gottesvorstellung II 44(A); III 215/16, 232, 256, 260; IV 327, 356/57, 359
Gottvertrauen I 20; II 50, 80, 125; III 212, 232, 244, 246, 257, 259, 260, 279; IV 327, 332
Grundfunktionen (-tendenzen) des Menschen I 23, 25; II 34, 63, 101, 106, 109, 129, 134—37, 148, 160—73, 181, 197; III 212, 231, 235/36, 245, 249, 250, 252—255, 255/56, 280, 292, 300, 302, 305—08; IV 349

—355, 360/61, 373/74, 398
Güte IV 323
G. u. Schönheit (s. Sch.)

Halluzination 143
Handlung
II 34, 155(A), 157/58, 161/162; III 241; IV 352, 353
H., ästhetische III 237, 241/242, 248
H., intuitive 206
H., religiöse 176
Ausdruck- (Gebärde) III 241/242; IV 344
Zwangs- 142, 143
Phasen der H. II 158, 159/60; III 212/13; IV 353
Phase, zentripetale 159, 207
Wissens(Plan-)phase 159, 207, 213
Tatphase (zentrifugale Ph.) 159, 207, 213/14
Harmonie, innere I 20, 22, 23, 24; II 58, 77, 84, 165, 191; III 206, 280; IV 384
Haß 139
Heilpädagogik (-erziehung) II 49, 108, 118, 119, 132, 137, 138, 141/42, 145/46; III 282
Humanität 308
Humor II 66; III 270, 293; IV 320, 389
H., pädagogischer 102, 133
H. u. Glaube, sittlicher 99, 119, 389
Homosexualität 108, 145
Hygiene (s. Erz. zur Gesundheit)
Hypnose 142
Hypochondrie 118

Ideal (Vorbild), vgl. Gewissen, indiv., universale u. absolute Idee, Norm
I 20; II 54, 67, 111—14, 147, 167, 179/80, 189, 190, 194, III 212, 260, 282, 289/90, 305/06; IV 323, 324, 326, 328, 357, 389
I., religiöses II 176; IV 357
I. u. Askese (s. A.)
I. u. Lebensgeschichte II 149, 150, 156, 157; III 305
Gewissens- II 54, 67, 71, 107, 111, 112/13, 179; IV 357
Kompensations- 112
Minderwertigkeits- 112, 113
Wunsch- II 54, 56, 67, 71, 99, 107, 109, 111—13, 114, 179; IV 357
Verhältnis zur indiv. Idee II 67, 107; III 305
Idealismus, vgl. Moralismus III 288—95, 309; IV 390
Idee, absolute (der Geistigkeit)
II 167, 168, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 189, 190, 191; III 210, 220, 238, 270, 276, 288, 307; IV 389
Realisierbarkeit II 167, 176/77, 185, 187; III 269/70; IV 389
Idee, individuelle, vgl. Norm, Ideal, Gewissen, Pflicht
I 21; II 40, 47, 48, 54, 55, 63, 65, 66, 71, 72, 89, 92, 164, 168 188, 191; III 226, 252, 276, 281
Idee, universale
I 22, 23; II 36, 37, 40, 43, 44, 46, 48, 61, 62, 65, 71, 89, 152, 166 169; III 225, 305
Realisierbarkeit I 22, 23, 25, 27; II 36/37, 41, 43, 48, 67, 78, 81, 89, 152—54; III 226
I., universale u. Idee, absolute 169
I., universale u. Idee, indiv. I 23, 25/26; II 41, 45, 58, 60
Ideologie, vgl. Ethik III 207, 208, 217, 237, 243; IV 364
I. als Disz. der Phil. III 207, 208, 217, 247; IV 351, 367
I. u. Ontologie (s. O.)
Idiosynkrasie 141, 302, 303
Immanenz
III 292; IV 318, 323, 328, 330, 334, 340, 382
I. der prakt. Sit. IV 319, 321, 339
I. der Sit. der ethischen Erfahrung IV 322
I. u. Transzendenz (s. T.)
Indien IV 391
Individuation, vgl. Subjektivität II 169; III 209, 214, 219, 239, 265; IV 319, 339, 362, 378, 382, 388, 391
Infantilismus II 97, 99, 109, 149, 155; III 306
I. u. Kompromiß 108
I. u. Schuld 143

Inhalt des Lebens II 157(A), 160—173
Interesse, vgl. Grundfunktionen II 158(A), 159, 169; III 208, 210; IV 370, 371
I., ästhetisches II 172, III 235—237, 240
I., geistiges (s. Geist)
I., moralisches (s. Sittlichkeit)
I., praktisches III 236; IV 324
Lebens-, schlechthin II 158(A); III 210
I. u. Gefühl (s. G.)
Juvenilismus 109

Kategorie III 219, 222
Kirche (Konfessionen) III 258
Kitsch 116, 286
Kleptomanie 145
Koedukation 97
Kompensation (Ersatzleistung) 112, 143, 144
Kompensationsideal (s. I.)
Kompromiß II 108, 111, 143, 144, 145, 156, 170/71, 175, 176, 190, 192/93(a. A), 198; III 209, 228, 242, 270; IV 323, 324, 354/55, 358, 361, 362, 372, 373
K. u. Lebensgeschichte 140, 157
K. zweier Ideale 176/68
Konflikt der Generationen 140, 147—151
Kontakt, pädagogischer 97
K. p. u. Erregungszeit, infantile 107
K. p. u. Schwärmerei 100
Kreatürlichkeit III 212, 257, 258/259, 275; IV 326, 392
Kritik, phil. IV 357
Kritizismus III 209; IV 357/58
Kultur II 33, 39, 43, 45, 46, 63, 64, 70, 93, 171—173, 182, 183, 185, 188, 198; III 206, 207(a. A), 224, 242, 261, 299, 303; IV 350
K., ästh. I 25, 26; II 33, 84, 182
K., ethische 33, 80, 182
K., ökonomisch-politische 33
K., praktische III 207, 262, 264; IV 351
K., religiöse 33, 182
K., theoretische III 207(a. A), 262; IV 351, 360
K., wissenschaftliche 39
K. u. Fest III 242
K. u. Phil. II 39, 46; III 207, 224, 262; IV 350, 351
Unkultur 50
Kultus II 276; III 212, 257, 258, 259; IV 328, 329
Kunst, vgl. Schönheit 1 26; II 52/53, 64, 85—87, 116/17, 127—29, 164; III 230/50, 243/45, 249/50; IV 320, 345, 365, 387
-betrachtung (kritik) II 83, 116/17; III 242/43; IV 346
-schaffen (künstlerische Gestaltungsfähigkeit) III 249/50, 251, 252, 254, 305, 306
-schönes (s. Schönheit)
Künstler II 70; III 242/43
K., große II 53, 85—87, 117; III 230, 251
K., rel. II 128/29; III 245; IV 328
Tendenz- II 53, 86
Kompromißcharakter der K. 242/43
Wurzeln der K. 242
Aesthetisches Gestalten im weitesten Sinn 64, 68, 70

Lebensgeschichte, vgl. Lebensperioden II 49, 57, 95, 100, 105, 106—109, 110/11, 113, 133, 136, 142, 144, 149, 152, 153, 156/157, 166, 190, 196; III 280, 296
L. u. Bstimmung (s. B.)
L. u. Bewußtsein (s. B.)
L. u. Ideal (s. I.)
L. u. Kompromiß (s. K.)
Lebensperioden II 106—109, 156/57, 196; III 296
Kindheit, frühe
K. f. u. Charakterbildung 49
K. f. u. Grundfunktionen 106, 296
K. f. u. Naivität 189
K. f. u. Psychoanalyse 133, 136
Uebergang zur kindlichen Erregungszeit 156, 157
Erregungszeit, kindliche (erste Pubertät)
E. k. u. Charakterbildung 9, 280
E. k. u. Grundfunktionen 106, 107, 196
Latenzzeit 106

Pubertät, eigentliche 148
P. u. Bewußtsein 142
P. u. Grundfunktionen II 106/107, 109, 166, 196; III 280
P. u. Talent 120
Menschheits- 147/48
Nachpubertät 156.
Entwicklungsphase, letzte (18/20.—30. Lebensjahr) 107
Lebensreife (s. Reife, maximal geistige)
Alter 156/57
Lehrerbildung 99
Leib (‚Körper'), vgl. „Der Gegenstand der Psychologie" und „Der Leib und die Seele" II 68, 105, 112, 135, 144, 159, 194
Libertinismus 106, 137, 301
Liebe
III 206, 285, 308, 309; IV 395, 397
L., erotische (sentimentale) 61, 97, 104, 148
L., kosmisch-mystische 107
L., pädagogische I 21; II 50, 97, 141, 185; IV 395, 397
L., soziale III 206, 259, 285, 293
L. zur Wahrheit (Weisheit) IV 338, 358
Logik (Erkenntnislehre)
III 214, 218, 247; IV 346, 365/66, 367
L. als Disz. der Phil. II 45; III 207, 214, 218, 247; IV 364, 365/66, 367
L. der gegenständlichen Erkenntnis IV 365/66, 367, 370/371(a. A)
Lüge 118, 145, 151
L., pädagogische 98
Lutschen 138

Magie IV 329/30, 333, 382
Masturbation 105, 138
M. u. Erz. 107, 144
Vorstufen oder M. 105
Mathematik IV 371, 372/73
M. u. Naturwissenschaft 373
M. u. Phil. 272/73
M. u. Psychologie (s. P.)
Meditation 218, 222(A); IV 399
M. u. Erkenntnis, gegenständliche III 218, 222(A); IV 347
Metaphysik II 41, 44/45, 174; III 217/18, 222/23, 239, 240
M. als Disz. der Phil. II 41, 44/45, 174; III 207, 217/18, 247; IV 366, 367
Minderwertigkeit, vgl. „Minderwertigkeitsgefühle, Wesen, Entstehung, Verhütung, Ueberwindung"
-sgefühl (s. G.)
-sideal 112/13
-swahn 115, 143, 144
Moralismus
III 209, 228—31(a. A), 232, 234, 238, 243/44, 246—48, 249—52, 256, 259, 260/261, 290, 293, 302, 309, 310; IV 382, 384, 390, 394, 400
Ueberwindung des M. 243/44
Mystik 61
Mythologie 207
Mythus III 245; IV 345

Naivität II 157; III 206, 228; IV 318, 321, 324
N. u. Aesthetizität III 245
N. u. Frömmigkeit 245
N. u. Lebensgeschichte II 157, 189
N. u. Phil. II 179, 180; III 208
Natur (Dasein, praktisches), vgl. praktische Situation
IV 323, 372
Natur des Menschen
N., bloße II 53, 96, 186, 197
N., eigentliche II 53, 54/55, 76, 88, 96, 100, 103, 186, 197; III 261
Doppelnatur des Menschen III 210, 262, 275
Naturwissenschaft IV 372/73
N. u. Mathematik (s. M.)
N. u. Phil. 372/73
N. u. Psychologie (s. P.)
Nervosität II 108, 143, 148
Neurose (Perversion) II 108, 111, 142, 144/45
Norm, vgl. Gewissen, Ideal, individuelle Idee, Pflicht
-bewußtsein II 40
-bildung II 35
-erlebnis II 35, 55, 60, 61, 67, 72, 78, 82, 175
-konstanz II 35, 37, 39
-wille II 37, 44, 46, 48, 61

Objektivität (s. Gegenstand)
Offenbarung 61, 67
O., ästh. III 236, 240, 245; IV 328

O., phil. IV 339, 365, 385
O., rel. III 210, 245, 257, 258, 260; IV 326/27, 329, 341
O. u. Erlebnis, normatives 61
O. u. Phil. II 39, 42
O. der Idee II 63, 68, 175
Optimismus IV 356, 359(A)
Ontologie (Kosmologie) III 207, 211, 217, 223, 237, 238, 243, 290, 292; IV 361—64, 367
O. als Disp. der Phil. III 207, 217, 247, 292; IV 351, 361/62, 367
O. u. Anthropologie (s. A.)
O. u. Ideologie III 207, 208, 214, 217, 243; IV 367

Pädagogik, vgl. Erziehung
P., idealistische III 290/91, 294/95; IV 400
P., normative II 47, 154
P., wissenschaftliche II 47, 48, 154
P. als Technik II 47, 48, 154; III 299
P. u. Psychoanalyse (s. P.)
Pantheismus III 218/19
Pessimismus II 118; IV 356
Pflicht, vgl. Gewissen, Norm, indiv. Idee
II 56, 58, 60, 65, 66, 70, 77, 78/79, 91, 94, 99, 100, 103, 110, 187; III 211(A), 279, 280, 285
P. u. Bestimmung II 67, 70, 73, 77, 79; III 285
P. u. Erziehung II 64, 76, 99, 100, 103, 111, 187, 274
P. u. Frömmigkeit II 110; III 211(A), 280
P. u. Neigung (s. Sittlichkeit)
‚Phänomenologie' 239
Phantasie, vgl. Vorstellung
II 68, 111, 115, 142/43, 172; III 206/07, 307; IV 319, 320, 370, 371, 380
P., ästh. 172, 242
P. u. Phil. II 37; III 206/07, 290; IV 356
Zwangs- 142/43
Flucht in die P. 38
Phobie 141

Philosophie

II 32(A), 33, 36/37, 38—46, 173/74; III 205, 207/208, 221—25, 234/35, 245, 246, 247, 262—67, 288—92; IV 321, 325, 335/36, 338—76, 382, 390/391, 398/99
Aufgabe der Ph. II 32(A), 33, 36/37, 38—46, 121, 173/174; III 207/08, 224/25, 243/44, 245, 247, 262, 264—67, 288—92; IV 318, 340, 345/46
Methode, phil. IV 341
Disziplinen der Ph. II 40—42, 44/45, 173/74; III 207, 208, 217/18, 221(A), 234/235, 237—39, 247, 289, 292; IV 361—67
Ph., angewandte II 44/45, 173/74; III 208, 217/18, 223/24, 247; IV 352, 366, 374
Ph., metaphysische II 33, 37, 38
Ph., naive III 208, 223
Ph., praktische III 205, 292
Ph., reine II 44/45, 173/74; III 208, 217/18, 247; IV 366
Ph., religiöse II 40; III 245, 246, 262, 266—68; IV 330, 336—37, 341—44, 348, 351, 357, 360/61, 366/67, 375
Ph., theoretische III 205; IV 337, 341—44, 348, 349(A), 366/67, 375/76
Ph., wissenschaftliche II 33, 37/38
Phil. des problematischen Lebens III 234, 237, 247; IV 367(a. A)
Lebens- III 237, 246; IV 367
Mode- IV 357
Natur- IV 364
Transzendental- IV 368
Ph., deutsche II 43—45; III 222, 225
Ph., griechische II 43; III 265—67
Naturphil., jonische III 265; IV 348
Ph. u. Pädagogik (s. Erziehung)
Ph. u. Mathematik (s. M.)
Ph. u. Praxis II 36, 37, 38, 40, 42, 173/74; III 207/08, 223/24, 237, 262, 263, 264, 288/89; IV 319, 340, 344, 346, 348, 350/51, 353, 398/99
Ph. u. Psychologie (s. P.)

Ph. u. Sprache IV 346, 355
Ph. u. Wissenschaft II 36, 39, 41/42, 45, 133/34, 173/74; III 207(A), 217, 221—24, 265/66; IV 345, 350—52, 353, 366, 367—74, 386, 399
Beurteilung der Phil. II 33, 37, 38/39; III 262—67; IV 346, 391
Darstellung, philosophische IV 344—46, 347/48, 355, 361, 362, 364—67, 370, 376
D.ph., äußere IV 344—46, 347
D.ph., innere IV 344, 347
Gefahr der Dogmatisierung IV 345, 346, 347/48, 355, 361, 386
Geschichte der Phil.
G. d. Ph., äußere (s. H's Beurteilung der G. d. Ph.)
G. d. Ph., innere, und ihre Phasen III 262—67, IV 342/43, 348
Geschichtsphil. IV 364
H's Beurteilung der G. d. Phil. II 32(A), 33, 41; III 224/25, 264—67; IV 317 343, 348, 355, 366, 370, 379
Postulate der Ph. II 33, 36/37, 38, 39, 41; IV 364
Politik IV 365
Pose II 97, 112, 143, 145; III 291; IV 390, 395
P. u. Schuld 145
Flucht in die P. 112
Männlichkeits- 97
Prädestination III 220
Problem, vgl. Problematik
P., praktisches II 34/35, 42, 46, 162; IV 323, 325, 326, 340
P., praktisch-theoretisches II 33, 37
P., psycho-physisches 155
P., theoretisches II 35/36, 42, 46; IV 340, 348
P. der Phil. II 33, 36, 45/46; III 206—08, 209—12, 221, 223, 224/25, 243/44, 262, 288/89; IV 340/41, 355
Höchst-, theoretisches 36
Lebens- III 223, 262, 269—71; IV 351
Verzweiflung am P. III 209, 214, 227, 269
Problematik (Widersprüchlichkeit des Lebens), vgl. Problem
I 20; II 121—23, 154, 157, 165, 170/71, 173, 181, III 206, 209, 214, 219, 234/35, 237, 239, 244, 246, 249, 253, 254, 260—62, 263, 265, 267, 268/69, 288, 290, 291, 299, 308; IV 319 321, 323—25, 328, 334, 339—41, 362, 369, 382/83, 385
P., höhere III 246, 262; IV 324/325, 327—30, 332/33, 339, 340/41, 337, 359, 363, 375, 392, 398
P., moralische (ethische) III 238, 244, 245, 262, 269, 299; IV 323—25, 339, 389
Erlebnis der P. II 41/42, 45/46, 48/49, 78, 93/94, 121—23, 152, 154, 157; III 206, 208/09, 221, 224/25, 260, 288/89, 291, 303; IV 321, 324, 326, 341, 351, 362/63
Prophet
P., falscher 148
P. u. Phil. II 42/43
Psychoanalyse
Vorwort 10; II 51/52, 105 (A), 113, 133—37, 142, 163; III 297—304
P., inoffizielle III 297, 299/300, 301/02
P., offizielle III 297/98, 299, 300/01
P. u. Erziehung 51/52, 297, 298/99
P. u. Ethik 297, 298—300
Psychologie
II 49, 51, 52, 67, 97, 100, 105, 108, 113, 115, 119, 130, 132 135, 138/39, 140/41, 145—51, 155, 156—73, 178, 179/80; III 208, 217, 218, 223/24, 298, 302; IV 371—73, 374
P. der Entwicklungszeit 51, 100, 146
P. u. Erziehung 97
P. u. Heilerziehung 113, 119
P. u. Mathematik IV 373
P. u. Naturwissenschaft II 115, 159/60; III 217; IV 372
P. u. Phil. II 178, 180; III 217, 218, 223/24, 301; IV 345, 352, 372
P. u. Psychoanalyse III 298, 299
Urteilsfähigkeit, psychologische (s. Verstehen)

Psychotechnik 296

Quietismus 326

Radikalismus 209, 297
Rätsel 209, 297
Raum II 44, 160; III 219, 222
Reife, maximal geistige II 164—71, 185, 188/89, 191—93, 196, 198; III 201, 276; IV 393/94
Lebens- III 296; IV 394
Relativismus II 56, 91/92, 106, 112, 143, 179, 180; III 274, 297, 299/300, 302
R., moralischer 106
R. u. Fehlentwicklung 112, 143, 291
Religion, vgl. Frömmigkeit II 80—82 ,129; III 206, 230, 257, 263; IV 329/30, 330—332, 390/91
R., empirische (Trübungen) II 61(a. A), 73, 175/76; III 230, 258/59; IV 327, 329/30, 333, 359(a. A), 375, 381
R. u. Kunst (s. religiöse Kunst)
R. u. Phil. III 263; IV 342/43
Rigorismus 209, 297
Ressentiment 345
Rom 264

Scham 164, 208
Schau
S., ästh. III 236, 245, 255, 305; IV 335, 380, 389
S., phil. IV 334, 335, 338—341, 344, 346, 355, 356, 357. 362, 364, 368(A)
S., rel. III 245, 308; IV 360
S., spekulative IV 357
S., zweckhafte III 208, 262, 264, 265, 266, 289, 290, 291; IV 342, 351
Schauformen, gegenständliche III 218, 219; IV 347
Schönheit
I 24, 26; II 64, 83, 85—88, 116/17, 125—28; III 212, 235—37, 240/41, 245, 249, 283, 285, 305; IV 320, 328, 365, 380, 382, 389
S., immanente, eigentliche II 85, 87, 116/17, 128; III 251
S. u. Güte II 117; III 236, 247/248, 250, 286
S. u. Häßlichkeit 243
S. u. Wahrheit IV 335, 380
S. u. ästhetisches Urteil im weitesten Sinn 64, 83
Kustschönes I 26; II 85—87, 116/17, 127; III 243
Naturschönes I 26; II 68, 116, 126/27; III 243, 287
Schreihals, notorischer 137
Schuld, vgl. Gewissen, Minderwertigkeit
II 104, 111, 141(a. A), 151, 152; III 214, 226, 279, 282, 293; IV 326, 328, 389
-gefühl II 104, 111, 141(a. A), 142, 143, 144, 148, 151, 157, 190, III 282
-symbol 111
S. u. Angst (s. A.)
S. u. Bewußtsein 103, 111, 141 (A), 144
Wirkung der S. 143, 145
Schule 115, 116; IV 385/86(a. A)
Arbeits- 115
Lern- 115
Schundliteratur 109
Schwindel 141
Seele (Psyche) II 63, 115, 117, 132, 158—61; IV 372
S., schöne II 66, 165, 191
Sein
S. (Idee der Einheit) III 211, 215(a. A), 220, 238
S. (empirische Wirklichkeit) III 225
S. (wahrhafte Wirklichkeit) III 215(a. A)
Sein (seit 1932) IV 320, 321, 333, 334—36, 337, 339/40, 343/44, 345, 355, 362, 365, 377, 378, 380, 382, 383, 393, 394
S. der ästh. Sit. IV 320
S. der prak. Sit. IV 318/19, 320
Selbstvertrauen
S. u. Angst 104
S. u. Entwicklung 112, 120, 190
S. u. Heilerziehung 113
S. u. Schuld 143, 151
S. u. Urteilsfähigkeit 115
Senilität 109, 157
Sentimentalität II 61, 99, 105, 109, 116; III 309, 310
Erziehung, sentimentale 96, 97
Ideal, sentimentales 109
Sexualität, vgl. Veranderungstrieb, Triebhaftigkeit
II 105, 107, 134, 135, 136, 138, 144/45, 263

S., infantile 107, 163
S., pervertierte 144/45
S. u. Grundfunktionen 134, 136
S. u. Individualerotik 107
S. u. Lebensgeschichte 138, 163
S. u. Veranderungstrieb 135, 136
Impotenz, sexuelle 144
Sinnlichkeit (Körperlichkeit) II 63, 68, 115, 132, 159, 160; IV 378
Sittlichkeit (Moralität) I 20, 21, 24, 28; II 43, 58, 61, 66/67, 72/73, 78, 80—82, 84, 86—88, 99, 106, 110, 117, 125, 129, 136, 148, 150, 157, 163, 166, 171/72, 182, 183, 184, 194; III (moralisches Leben) 207, 212—14, 216, 235—37, 239, 245, 246—248, 252, 255/56, 302, 305; IV (mor. Sit.) 322—25, 330, 332, 333, 335, 338, 349(a. A), 352/53, 379, 380, 382, 384, 387, 389/90, 393, 398
S. u. Frömmigkeit (s. F.)
S. u. Geist II 171/72, 181, 182, 184; III 253, 263, 305/06; IV 325, 326, 332, 353, 379, 380, 382, 384, 387
S. u. Aesthetizität (s. A.)
S. u. Spekulation (s. S.)
S. u. Theoria (s. Th.)
S. u. Triebhaftigkeit (naive Sit.) II 56/57, 101, 135, 137, 148, 150, 156/57, 164, 165/66, 181; III 212, 253, 255(A), 280; IV 339, 349, 352/53, 360, 380
Situation
S., ästh. (s. Aesthetizität)
S., moralische (s. Sittlichkeit)
S., praktische IV 318/19, 320, 321, 327, 333, 334, 339, 340, 349, 361, 365, 368, 369(a. A), 378, 380, 386, 388/89, 398
S., religiöse (s. Frömmigkeit)
S., theoretische (Sit. der reinen Erfahrung), vgl. Theoria IV 321—22, 330, 331, 333—336, 337, 338, 339/40, 349, 360, 378(A)
S. der ethischen Erfahrung IV 321/22, 325. 330—34, 335, 336/37, 338, 340. 349(A), 362, 365, 368, 369(a. A), 379, 381, 386, 391
Gegenseitige Durchdringung der Situationen IV 320, 324/325, 326, 327—30, 334, 335/336, 338, 339, 340, 342, 344, 354, 358, 362, 365, 368, 391
Zwischensituationen des Erfolgs u. der Phantasie IV 319/20, 334, 337, 380
Skeptizismus II 112, 143, 179, 180; III 297
Spekulation II 38, 44; III 218, 222/223, 265—67, 289—91, 294, 300, 302; IV 342, 348, 354—361, 362, 364, 365, 366, 370, 373, 382, 386, 391
S., religiöse III 216, 256, 260/261; IV 356/57, 359, 360, 382
S. u. Frömmigkeit IV 356
S. u. Sittlichkeit IV 356
Spiel I 20; II 70, 87/88, 118, 119, 125, 127; III 230/31, 242, 249, 250/51, 253; 284; IV 320
S. u. Praxis II 70, 87/88; III 242
Zweck- 242
Sport II 118; III 249, 250, 269, 270, 284; IV 320
Stottern 141
Strafe II 59, 80, 103/04, 139(A), 140, 141(A), 155; III 280
Körper- 123, 139(A)
Selbstbestrafung (bew. u. unbew.) 92, 103
Straferwartung 103, 111, 141 (A), 143, 155
Strenge
S., falsche II 49/50, 101/02, 107, 138 III 280
S., richtige II 101/02; III 279
Subjektivismus III 209, 297, 300, 302
Subjektivität, vgl. Individuation II 167, 168, 170, 179, 181, 182, 185, 201; III 206, 209, 210, 214, 228, 229, 269, 305; IV 324, 382, 388/89
Sublimierung 300
Suggestion, vgl. „Die Suggestion"
S. u. Bewußtsein 117
S. u. Erziehung 116, 117, 141, 306
Schuld- 108, 118
Sühne (Buße)
S., unbewußte 92, 108, 111
S. u. Dämon 112
S. u. Schuld 118, 141(a. A), 151

S. u. Strafe 103
S. u. Zwangshandlung 143
Sünde II 62, 112, 141; III 259; IV 328, 329
Erb(Welt)sünde II 94, 125; III 260
Sündengefühl (s. Schuldgefühl)
Symbol (Zeichen) II 63/64, 68, 83, 84/85, 116/17, 159/60, 175, 176; III 213, 215/16, 218, 219, 242/43, 250, 286; IV 345, 348, 355, 369, 373
-erkenntnis 84/85
-gestaltung 70, 84/85, 172, 253
-urteil (s. Urteil)
-verständnisfähigkeit II 68, 159/60; III 242; IV 345, 346, 347/48, 355, 369
S., ästh. III 242/43; IV 320
Schuld- 111, 143
Sympathie 140, 149
S., ethische 233
S., natürliche 140, 309
System
S., phil. II 32(A), 37, 38; IV 346
S., spekulatives IV 357
S. der praktischen Wahrheit (Wertsystem) 35, 36
S. der theoretischen Wahrheit 35, 36

Takt, pädagogischer I 21; II 50, 97
Talent (Geschicklichkeit) II 66, 69, 119/20, 128, 195; III 287; IV 388, Konzentration des T's 69, 120, 194
Technik I 2; II 115; III 223; IV 370/71, 374
Th. u. Wissenschaft (s. W.)
‚Theologie' III 211, 218; IV 367
Theoria, vgl. Erkenntnis, theoretische Sit. IV 334—36, 339—41, 342, 344, 345, 348, 349, 354, 359, 368—73, 375/76, 379/80, 384, 385—387, 388, 398
Th. u. Aesthetizität IV 335, 336, 339/40, 344, 345, 349, 380
Th. u. Ethos (s. E.)
Th. u. Frömmigkeit IV 336, 340, 342/43, 344, 345, 348, 349, 354, 356, 359(a. A), 360/61, 385, 386/87, 390—392, 394, 396—99
Th. u. Sittlichkeit IV 336, 339, 340, 344, 345, 349, 352—54, 356, 384, 392/93, 394
Th. u. ‚Theorie' IV 340, 348
Ethisierung der Th. (der Erkenntnis) IV 336, 338, 339—358, 367, 373/74, 375, 398
‚Theorie' (im Sinne willentlicher Konstruktion) IV 340, 345, 348, 356
Tier u. Mensch 117
Tod 220
Toleranz
T. u. Erziehung 186, 233, 293
T. u. Moralismus 209, 228, 259
Tradition
T. u. Erziehung 96; IV 387, 396
T. u. Fürsorge 111
T. u. Phil. 39, 42
Flucht in die Tradition 112
Tragik
T. u. Erfüllungsmöglichkeit der Bestimmung II 70, 73, 79, 82, 93/94, 122, 125; III 226, 227, 277
T. u. ‚große Enttäuschung' 149
Transzendenz
III 292; IV 318, 319/20, 321, 322(A), 334, 368, 380
T. der ästh. Sit. 319/20
T. der ethischen Sit. IV 322(A)
T. der moralischen Sit. IV 324
T. der prakt. Sit. IV 318/19, 321, 322(A), 368
T. in der Sit. der Erfahrung IV 321
T. u. Immanenz IV 319, 321, 325, 334, 339, 361/62
Traum 136, 141
T. u. Schuld 141
Angst- (s. A.)
Triebhaftigkeit (Grundtriebe), vgl. prakt. Sit.
I 23; II 34, 35, 38, 55, 56, 57, 66/67, 68, 100—02, 104—107, 110, 135, 136, 137, 138, 144, 145, 150, 154, 157, 161—65,167, 168, 170, 171/72, 186, 190, 191; III 212, 229/230, 252, 269, 280, 281, 305; IV 323, 324, 360
-fixierung 68
T. u. Aesthetizität (s. A.)
T. u. Bestimmung (s. B.)
T. u. Energie, normative (s. E.)
T. u. Geist (s. G.)
T. u. Lebensgeschichte 106—

109, 157, 279
Lebens-, allgemeiner 106, 166
Verhältnis der beiden Grundtriebe II 34, 104, 136, 157, 161, 163, 164/65 (a. A); IV 324, 352, 360
Trotz 113, 151
T. u. Erziehung 113
T. u. Schuld 151
Tugend 211
Typus 32, 65, 93

Universität IV 385/86(a. A)
Unsterblichkeit, individuelle III 220
Urschicksal III 209, 210, 224, 258, 261, 275, 276; IV 326, 388,
Urteil
U., ästhetisches (im weitesten Sinne) II 63, 64, 68/69, 116; III 250
U., logisches II 63, 65, 68, 114/115, 195; III 285
U., wertendes II 63, 65, 68/69, 114, 115—18, 195; III 285; IV 358
Urteilsfähigkeit, psychologische (s. Verstehen)
Symbolurteil II 68, 196

Veränderungstrieb (Identifikations-, Liebestendenz), vgl. Erotik
I 23; II 34, 61(A), 100/01, 104—09, 135, 138, 139(A), 140, 161/62; III 212, 235, 241, 252, 253, 280; IV 324
V. u. Aesthetizität II 171/72; III 212, 235. 253, 254; IV 352/53, 361
V. u. Frömmigkeit II 171/72; III 212, 248, 259; IV 352
V. u. Lebensgeschichte 105/06, 107—09, 148, 157
Verdrängung II 108, 143
Verstehen
V., philosophisches III 237; IV 340, 341, 344, 345, 347/48, 358, 363/64, 366, 379, 382/383
V., psychologisches II 68, 97, 115, 117, 132, 158—61, 182, 185; III 213, 306; IV 339, 363/64, 371/72
V. u. Deuten (s. D.)
Verstimmung (Stimmung, Depression) II 108, 111, 104, 143, 148, 151; IV 322, 389, 390

Verwöhnung II 49, 96, 97, 101/102, 107, 137, 138, 140, 144; III 280
V. u. Flucht in die Krankheit 118
V. u. Konflikt der Generationen 149, 150
Virtuosentum 70, 120, 194
Vollkommenheit (Vollendung)
V., ethische II 55, 71, 149, 166, 225, 227, 275, 290, 293; IV 355/56, 362, 379, 390, 400
V., pädagogische 98/99, 277
V., persönliche I 23; II 61, 70, 76/77; III 272, 275
Vollkommenheitswahn 70, 77, 120, 143
Vorstellung (Bild) II 34, 61, 62, 68, 74, 115, 158, 159; III 236; IV 340, 341
Vorstellungs(Beschaffenheits)bild 236
V., technische IV 371
V. u. Gefühl 34, 158
V. u. Phil. II 36; IV 344, 345, 346, 348, 355
V. u. Symbol II 159; III 207; IV 345, 365
V. u. Urteilsfähigkeit 115
V. u. Wissenschaft 35, 162
Gottes- (s. G.)
Bild, ästhetisches III 236
Weltbild III 223; IV 360, 361, 370, 372, 378

Wahrhaftigkeit
W. u. Erziehung I 21; II 118, 149; III 285, 290/91, 293; IV 390, 393, 395, 396
W. u. Heilerziehung 141
W. u. Kunst 85
W. u. Phil. III 290, 293
W. u. Schuld 143, 145
Wahrheit (Ueberzeugung)
-sfanatismus 145
W., absolute, objektive II 38, 60, 91
W., individuelle II 38
W., phil. III 208, 210; IV 334, 335, 338, 339—41, 345, 346, 357, 374, 377/78, 380, 381 (A), 382, 383, 384, 386, 387, 393, 394, 395
W., praktische II 33, 34/35, 36, 38, 39, 43, 67, 68, 162; IV (ethische) 352, 355, 357, 365, 377, 378

W., religiöse IV 365, 367, 380, 387, 394, 395
W., sittliche IV 365
W., spekulative IV 358
W., theoretische II 33, 33/34, 35/36, 38, 39, 43, 162; III (Erkenntnis-, gegenständliche) 264; IV 348, 352, 374, 378
Synthese von prak. u. theor. W. II 33, 36—38, 39, 40, 43, 46
Verhältnis von prak. u. theor. W. II 36/37, 40
Wahrnehmung, vgl. Vorstellung, Handlung
II 34, 115, 132, 158, 161; III 236, 252; IV 370, 378
W., naturwiss.-sinnliche 115, 158
W., psychologisch-unsinnliche 115, 132, 158
Weisheit II 36; IV 338
Weltanschauung I 22; II 33, 34—37, 38, 40, 42, 43, 81, 133—135, 143, 150, 163, 178/79; III 225, 299, 301; IV 321, 341, 358(A), 371
W., phil. II 163
W., rel. II 40, 81, 163
W., sittliche II 163
W., wissenschaftliche II 40
Weltideal, geistiges II 167, 168, 169/70
Trübung, normale II 167, 168, 169, 170, 177
Trübung in Form des Kompromisses II 167, 168, 170, 198
Wert, vgl. Gewissen, Norm II 34, 59/60, 75, 178, 180; III 211/112, 298, 300
-objekt II 34, 161
W., ästhetischer 68, 116/17
W., objektiver II 59, 60/61, 75, 178
Variabilität der Werte II 34, 161/62
Wesen
W. (Bestimmung als zu erfüllende Aufgabe) II 53, 54/55, 62, 63, 65, 68, 74, 96, 103, 186; IV 364
W. (im weitesten Sinn) II 58, 74; IV 364
Wille, vgl. normative Energie, Sittlichkeit
II 186; III 261; IV 318/19
W., sittlicher II 50, 65, 66/67, 101, 114, 173; III 270, 281; IV 323, 326
Einheitswille III 206, 209, 228, 271; IV 322(A)
Einheitswille, streitender III 209, 254; IV 322(A), 353
Einheitswille, unbedingter III 209/10, 215, 254; IV 32(A), 343, 353
Ichwille III 206, 209, 228, 270
Wirklichkeit (Existenz, Realität)
W., empirische (vgl. Erscheinung) II 33, 63, 68, 116/17; III 216, 256; IV 380
W. u. problematische W. III 237—39
W., empirische u. ideale Welt II 36/37, 41/42, 152/53, 154
Fremd- II 68, 74, 117, 182, 213; IV 363/64
Wesen der W. II 74; III 210, 214, 216, 219, 237, 238, 243, 244, 256; IV 335, 341
Wirtschaft 365
Wissenschaft
W., empirische 124; II 34, 39, 41, 47, 109, 133/34, 159/60, 173/74; III 207(A), 217, 219, 222—24, 265/66; IV 350, 370—75, 378, 386, 399
W., überhaupt II 173
W. u. Phil. (s. P.)
W. u. Technik I 24; II 39; III 223, 265/66; IV 350, 370—75; IV 386
Wert- II 173/74
Geburt der e. W. III 265/66; IV 372
Ziel der e. W. II 34, 35; III 219, 265/66; IV 350, 370, 371, 372
‚Wohlgefallen, interessloses' 235
Wunder III 244, 256/57, 264; IV 326, 385

Zeit II 44; III 219, 222; IV 380
Zensur, vgl. Gewissen II 164, 165; III 300
Zwang
-shandlung 142, 143
-svorstellung 142
Z. in der Erziehung 111, 186
Zweifel
Z., moralischer IV 323
Z., phil. IV 341, 346
Z., religiöser III 258/59, 263, 289; IV 328/29
Ur- IV 321

LITERATURVERZEICHNIS

A. Die Schriften Häberlins[1])

1. „Ueber den Einfluß der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher", Dissertation, Separatabdruck aus der „Schweizerischen theologischen Zeitschrift", 59 S. (Verlag A. Frick, Zürich 1903)
2. „Vom Wert und Unwert der Wissenschaft" („Neue Wege" 1. Jg. H. 3, S. 49—55, 1907)
3. „Was soll aus unsern Kindern werden?" („Neue Wege" 1. Jg. H. 8, S. 190—197, 1907)
4. „Leib und Seele" („Neue Wege" 2. Jg. H. 4, S. 97—105, 1908)
5. „Zur Entwicklungslehre" („Neue Wege" 2. Jg. H. 8, S. 225—234, 1908)
6. „Die neueren sanitarischen Rekrutenuntersuchungen in der Schweiz und Folgerungen daraus für die physische und moralische Erziehung der schweizerischen Jugend", Korreferat („Schweizerische Zeitschrift für Gemeinnützigkeit" 47. Jg. H. 4, S. 408—415, 1908)
7. „Die Erziehung zum Schönen" („Jahrbuch der schweiz. Gesellschaft für Schulgesundheitspflege" 9. Jg., S. 671—682, 1908)
8. „Ist die Theologie eine Wissenschaft?" („Schweizerische theologische Zeitschrift", S. 1—18, 93—98 u. 189—197, 1908)
9. „Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie", Habilitationsschrift, 205 S. (J. A. Barth, Leipzig 1908)
10. „Heimatschutzgedanken" („Schweizer Heimkalender", S. 90—94, 1909)
11. „Zärtliche und strenge Erziehung" („Zeitschrift für Jugenderziehung, Gemeinnützigkeit und Volkswohlfahrt" 1. Jg. H. 1, S. 15—21, 1910)
12. „Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis", 1. Bd. „Wissenschaft", 360 S. (Kober, Basel 1910)
13. „Aengstliche Kinder" („Zeitschrift für Jugenderziehung, Gemeinnützigkeit und Volkswohlfahrt" 1. Jg. Nr. 8 S. 233—236, Nr. 9 S. 271—275 u. Nr. 10 S. 300—303, 1911)
14. „Sexualgespenster" („Sexual-Probleme, Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik" 8. Jg. H. 2, S. 96—106, 1912)

---

[1]) Das Verzeichnis enthält — so gut als möglich chronologisch geordnet — sämtliche uns bekannten Publikationen H's; aufgeführt ist auch die Gedächtnisrede „Begegnung mit Pestalozzi", die einzige unter den ungedruckten Arbeiten, die wir zitieren.

15. „Naturwissenschaftliche und religiöse Weltanschauung", 21 S. (Aarauerkonferenz, Frühjahr 1912)

16. „Morgen- und Abendlernen" („Schweizerische Lehrerzeitung" Nr. 27, S. 275/76 u. 283/84, 1912)

17. „Zum 28. Juni. Ein Gespräch" („Schweizerische Lehrerzeitung" N. 26, S. 255—259, 1912)

18. „Kinderphantasien" („Der schweizerische Kindergarten" 2. Jg. Nr. 8, S. 69—71, 1912)

19. „Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis", 2. Bd. „Philosophie", 426 S. (Kober, Basel 1912)

20. „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien. Mit besonderer Anwendung auf die psychoanalytische Kulturtheorie" („Schweizerische Zeitschrift für Gemeinnützigkeit" H. 4, 1913, zitiert nach einem Sonderabdruck, 22 S.)

21. „Wissenschaftliche Erkenntnis und ethische Weltauffassung" („Schweizerische Lehrerzeitung" Nr. 32, S. 297—299, 1913)

22. „Ueber okkulte Phänomene" („Süddeutsche Monatshefte" 10. Jg. H. 12, S. 658—668, 1913)

23. „Psychoanalyse und Erziehung" („Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse" 2. Jg. 1914; wieder gedruckt im „Bund" Sonntagsblatt Nr. 9, S. 134—138 u. Nr. 10, S. 156—160, 1917)

24. „Die Grundfrage der Philosophie", Berner Antrittsvorlesung, 31 S. (Kober, Basel 1914)

25. „Ueber das Gewissen", 78 S. (Kober, Basel 1915; 2. A. bei Heinrich Mayer, Basel 1930)

26. „Sinn der Philosophie", 10. S. (Aarauerkonferenz, Frühjahr 1916)

27. „Ueber die Wahrheit der Religion" (Sonderabdruck aus den Verhandlungen der Schweizerischen reformierten Predigergesellschaft vom 26. bis 28. Juni 1916 in Frauenfeld, S. 32—56)

28. „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst", Vortrag, gehalten bei der Veranstaltung des Hochschulvereins zugunsten einer Kunsthalle in Bern am 25. November 1916, 32 S. (Paul Haupt, Bern 1916)

29. „Deutsche Philosophie" („Preußische Jahrbücher", herausgegeben von Hans Delbrück, Bd. 169 H. 2, S. 219—237, 1917)

30. „Das Ziel der Erziehung", 171 S. (Kober, Basel 1917)

31. „Wege und Irrwege der Erziehung", 348 S. (Kober, Basel 1918; 2. A. 1920)

32 „Leib und Seele", Vortrag, gehalten von der „Pro Corpore", 24. Okt. 1920 („Natur und Mensch" 1. Jg. Nr. 5/6, Bircher, Bern 1921, 22 S.)

33. „Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft", 174 S. (Springer, Berlin 1921)

34. „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens", 277 S. (Kober, Basel 1921; 2. A. 1931)

35. „Eltern und Kinder. Psychologische Bemerkungen zum Konflikt der Generationen", 74 S. (Kober, Basel 1922)

36. „Der Leib und die Seele", 210 S. (Kober, Basel 1923)

37 „Der Beruf der Psychologie", Basler Antrittsvorlesung, 24 S. (Kober, Basel 1923)

38. „Das Ziel der sittlichen Erziehung" („Freie Vereinigung Gleichgesinnter Luzern", Festschrift, S. 201—208, Rascher, Zürich 1923)

39. „Auszug aus: ‚Kinderfehler, Wesen und Erziehung des Kleinkindes'" („Krippenbericht, Mitteilungen des Schweizerischen Zentral-Krippenvereins" 18. Jg. Nr. 2, S. 17—25, 1924)

40. Einleitung zu „Pestalozzi in seinen Briefen. Briefe an die Braut und an Verwandte", S. 15—31 (Verlag Seldwyla, Zürich 1924)

41. „Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie", 506 S. (Kober, Basel 1924)

42. „Ueber moralische und ästhetische Lebensrichtung" („Wissen und Leben. Neue Schweizer Rundschau" 17. Jg. H. 19/20, S. 1164—1183, 1924)

43. „Der Charakter", 341 S. (Kober, Basel 1925)

44. „Das Ziel der Erziehung", zweite vollständig umgearbeitete Auflage, 151 S. (Kober, Basel 1925)

45. „Professor Paul Häberlin, Basel, über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen" („Pädagogische Warte, Zeitschrift für Erziehung und Unterricht, Lehrerfortbildung und Schulpolitik" 32. Jg. H. 13, S. 723—732, 1925)

46. „Das Gute", 375 S. (Kober, Basel 1926)

47. „Anschauung und Begriff", nach einem bei Eröffnung der Basler Fibelausstellung gehaltenen Vortrag („Schweizerische Pädagogische Zeitschrift" 36. Jg. H. 8, S. 217—223, 1926)

48. „Leib und Seele", nach einem an der Jahresversammlung des Schweiz. Turnlehrervereins zu Frauenfeld Ende August 1926 gehaltenen Vortrag (Beiheft Nr. 7 zur Zeitschrift „Die Körpererziehung", S. 5—25, Paul Haupt, Bern 1927)

49. „Demokratische Respektlosigkeit" („Schweizer-Spiegel" 2. Jg. Nr. 3, S. 33—38, 1926)

50. „Die Liebe macht nicht blind" („Schweizer-Spiegel" 2. Jg. Nr. 3, S. 23—27, 1926)

51. „Der eigene Standpunkt" („Schweizer-Spiegel" 2. Jg. Nr. 5, S. 43—46, 1927)

52. „Begegnung mit Pestalozzi", Gedächtnisrede zum 100. Todestag, 15 S. (ungedruckt), 1927)

53. „5 Vorträge ‚Zur Charakterkunde' (Zusammenfassung)" („Gedenkschrift der Stiftung Lucerna über die von ihr in Luzern vom 18. bis 22. Juli 1927 durchgeführten Kurse für Psychologie", S. 55—70, Art. Institut Orell Füßli, Zürich)

54. „Die Fragwürdigkeit der Moral" („Schweizer-Spiegel" 2. Jg. Nr. 7, S. 30—34, Nr. 9, S. 27—31, Nr. 11, S. 35—39, 1927)

55. „Das Geheimnis der Wirklichkeit", 389 S. (Kober, Basel 1927)

56. „Die Suggestion", 188 S. (Kober, Basel 1927)

57. „Ethik, Pädagogik und Psychoanalyse" (Prinzhornscher Sammelband: „Auswirkungen der Psychonanalyse in den Wissenschaften", S. 212—240, Der Neue Geist Verlag, Leipzig, 1927)

58. „Freundschaft" („Schweizer-Spiegel" 3. Jg. Nr. 1, S. 32—37, Nr. 2, S. 48—60, 1927)

59. „Motive der Berufswahl" („Schweizer-Spiegel" 3. Jg. Nr. 5, S. 41—48, Nr. 6, S. 40—46, 1928)

60. „Ueber die Ehe" (Separatabdruck aus dem „Schweizer-Spiegel" 1. Jg. 1925/26, auf den doppelten Umfang erweitert, 160 S., 1928; 4. A. 1928)

61. „Zur Psychologie des ästhetischen Lebens" („Die Literarische Welt", Nr. 13, 1928)

62. „Lebensfragen" (Erziehungskurs 7. Lektion, 31 S., Sunlight Institut, Olten 1928)

63. „Das ästhetische und das moralische Leben" („Kantstudien" H. 3/4, 1928)

64. „Ich und Du. Der Zwiespalt der individuellen Existenz" („Velhagen und Klassings Monatshefte, 1928)

65. „Lebensreife" („Schweizer-Spiegel" 3. Jg. Nr. 10, S. 45—52, Nr. 11, S. 42—49, 1928)

66. „Aberglaube" („Schweizer-Spiegel" 4. Jg. Nr. 3, S. 10—17, 1928)

67. „Zur Charakterologie des Landstreichers" („Die Böttcherstraße" 1. Jg. H. 3, 1928; wieder gedruckt in „Schweizer Erziehungs-Rundschau" 6. Jg. Nr. 1, S. 1—3, 1933)

68. „Psychische Kompensationen" („Schweizer-Spiegel" 4. Jg. Nr. 7, S. 32 bis 40, 1929)

69. „Minderwertigkeitsgefühle sind berechtigt" („Schweizer-Spiegel" 4. Jg. Nr. 10, S. 49—60, 1929)

70. „Allgemeine Aesthetik", 322 S. (Kober, Basel 1929)

71. „Das Wunderbare. Zwölf Betrachtungen über die Religion" 1. A. 1930; 3. A. 1930 (Schweizer-Spiegel Verlag, Zürich)

72. „Himmlische und irdische Liebe" („Schweizer-Spiegel 5. Jg. Nr. 3, S. 36—43, 1929)

73. „Der Konflikt der Generationen" („Schweizer-Spiegel" 5. Jg. Nr. 6, S. 37—45, 1930)

74. „Fortschritt" („Schweizer-Spiegel" 5. Jg. Nr. 10, S. 49—62, 1930)

75. „Intelligenz und Gedächtnis"(„Schweizer-Spiegel" 6. Jg. Nr. 2, S. 33 bis 41, 1930)

76. „Philosophie als Abenteuer des Geistes", 32 S. (Schweizer-Spiegel Verlag, Zürich 1930)

77. „Saure Wochen, frohe Feste" („Schweizer-Spiegel" 6. Jg. Nr. 5, S. 22—33, 1931)

78. „Wege und Irrwege der Erziehung", dritte umgearbeitete Auflage, 239 S. (Kober, Basel 1931)

79. „Zum Thema Rousseau und Pestalozzi" („Schweizerische Lehrerzeitung" 76. Jg. Nr. 26, S. 319/20, 1931)

80. „Idealistische und realistische Pädagogik" („Die Erziehung" 6. Jg. Nr. 12, S. 661—679, Quelle und Meyer, Leipzig 1931)

81. „Zur Frage der Wahrnehmung" („Der Nervenarzt" 4. Jg. Nr. 11, S. 629—640, Mayer und Groß, Heidelberg 1931)

82. „Künstliche Paradiese. Vom Sinn der Rauschmittel" („Schweizer-Spiegel" 7. Jg. Nr. 5, S. 22—31, 1932)

83. „Das ästhetische Leben" (Stiftung Lucerna, 6. Sommerkurs für Psychologie in Luzern vom 25.—29. Juli 1932, Leitgedanken der Vortragsreihen, S. 1/2)

84. „Zur Lage" („Schweizer-Spiegel" 9. Jg. Nr. 10, S. 36—42, 1934)

85. „Zum ‚Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik'" („Festschrift für K. Joël zum 70. Geburtstag", 21 S., S. 121—141, 1934)

86. „Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung", 202 S. Ernst Reinhardt, München 1934)

87. „Wider den Ungeist. Eine ethische Orientierung", 182 S. (Schweizer-Spiegel Verlag, Zürich 1936)

88. „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischen Situation", 139 S. (Schweizer-Spiegel Verlag, Zürich 1936)

89. „Ueber akademische Bildung", Rektoratsrede, gehalten am 22. November 1935, 31 S. (Helbing und Lichtenhahn, Basel)

90. „Erziehung zur Schönheit" („Amtliches Schulblatt Basel-Stadt" 8. Jg. Nr. 3, S. 36/37, 1936)

91. „Minderwertigkeitsgefühle, Wesen, Entstehung, Verhütung, Ueberwindung", 61 S., 1. A. 1936; 4. A. 1936 (Schweizer-Spiegel Verlag, Zürich 1926)

92. „Naturbetrachtungen" („Schweizer-Spiegel" 12. Jg. Nr. 9, S. 26—36, 1937)

93. „Der Lehrer als Organ des demokratischen Staates", Rede, gehalten am 26. Schweizerischen Lehrertag in Luzern am 29. Mai 1937 („Schweizerische Lehrerzeitung" 82. Jg. Nr. 23, S. 431—436, 1937)

94. „Leitfaden der Psychologie" („Schweizerische Pädagogische Schriften", herausgegeben im Auftrage der Kommission für interkantonale Schulfragen des Schweizerischen Lehrervereins und unter Mitwirkung der Stiftung „Lucerna", Huber & Co., Frauenfeld 1937, 70 S.) [1]

---

[1]) Aus Vorlesungsnachschriften sind von Peter Kamm veröffentlicht worden:

a) aus „Allgemeine Pädagogik", Sommer 1932, in der „Schweizer Erziehungs-Rundschau"
   1. „Aesthetische Bildung" (6. Jg. Nr. 3, S. 57—60, 1933)
   2. „Gewissensbildung" (6. Jg. Nr. 7, S. 178—181, 1933)
   3. „Sexualpädagogik" (6. Jg. Nr. 11, S. 281—283, 1934)
   4. „Religiöse Erziehung" (7. Jg. Nr. 4, S. 85—91, 1934)
   5. „Pädagogische Wahrhaftigkeit" (7. Jg. Nr. 10, 1934)

b) aus „Spezielle Psychologie", Winter 1933/34, in der „Schweizerischen Lehrerzeitung"
   „Zur Psychologie des Aberglaubens" (81. Jg. Nr. 17, S. 283—286, 1936)

Erwähnt sei ferner:
Häberlins Urteil über die Tour de Suisse („Zürcher Illustrierte" Nr. 34, S. 1075, 1935)

B. Aufsätze und Rezensionen über Häberlin[1])

1. A. Buchenau: „Wissenschaft und Philosophie" („Kantstudien", S. 123 f und 474 f, 1912)
2. A. Stein: „Das Ziel der Erziehung" („Logos" Bd. 7, 1917/18)
3. J. Maurer: „Das Ziel der Erziehung" („Schweizerisches Evangelisches Schulblatt" 51. Jg. Nr. 48, 1917)
4. W. Nef: „Paul Häberlin: ‚Das Ziel der Erziehung'" (Sonntagsblatt des „Bund" Nr. 21, 1917)
5. J. Maurer: „Wege und Irrwege der Erziehung" („Schweizerisches Evangelisches Schulblatt" 52. Jg. Nr. 3, 1918)
6. W. Schohaus: „Der Gegenstand der Psychologie" („Der kleine Bund", Literarische Beilage des „Bund", 13. und 27. Nov. 1921)
7. A. Stein: „Der Gegenstand der Psychologie" („Logos" Bd. 11, S. 136 f, 1922)
8. E. Bretscher: „Zu Häberlins ‚Der Leib und die Seele'" („Wissen und Leben" Bd. 16, S. 753, 1922/23)
9. K. Eilers: „‚Das Ziel der Erziehung' und ‚Wege und Irrwege der Erziehung'" („Kantstudien", S. 576 f, 1924)
10. F. Lienhard: „Paul Häberlin und sein Werk" („Wissen und Leben" Bd. 17, S. 534, 1923/24)
11. L. Wagner: „Der Charakter" („Logos" Bd. 15, 1926)
12. R. Schwerwatzky: „Der Charakter" („Kantstudien", 1926)
13. A. Stein: „Das Gute" („Archiv für systematische Philosophie" Bd. 29, S. 252. f, 1926)
14. Th. Heckel: „Zur Pädagogik Paul Häberlins" („Zwischen den Zeiten" 4. Jg. H. 4, 1926)
15. C. Sganzini: „Der Geist und die Triebe" („Archiv für systematische Philosophie" Bd. 29, S. 251 f, 1926)
16. F. Wilhelm: „Paul Häberlin als Pädagog und Philosoph" („Zeitschrift für deutsche Bildung" 3. Jg. 1927)
17. J. Schweizer: „Der Weg zum freien Menschen. Kurze Einführung in die Psychologie und Pädagogik P. Häberlins" (Kober, Basel 1927)
18. W. Schohaus: „Das Werk Paul Häberlins" („Tagesanzeiger", 16. August 1927)
19. W. Schohaus: „Paul Häberlin zu seinem 50. Geburtstag" („Tagesanzeiger", 16. Februar 1928)

[1]) Wir beschränken uns darauf, die Aufsätze und die ausführlicheren Rezensionen in Zeitschriften und Tageszeitungen anzuführen. Auf die Auseinandersetzung mit Häberlin im Schrifttum der Gegenwart kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.

20. W. Schohaus: „Zum fünfzigsten Geburtstag Paul Häberlins" („Schweizerische Lehrerzeitung", 18. Februar 1928)
21. W. Schohaus: „‚Die Suggestion', Bemerkungen zu P. Häberlins neuem Buch" („Neue Zürcher Zeitung", 17. Februar 1928)
22. E. Saupe: „Paul Häberlin" („Deutsche Pädagogen der Neuzeit", 7. und 8. Auflage, 1929)
23. E. Korrodi: „Paul Häberlins Aesthetik" („Neue Zürcher Zeitung" Nr. 529, 21. März 1930)
24. A. Stein: „Allgemeine Aesthetik" („Der kleine Bund", Literarische Beilage des „Bund" 11. Jg. Nr. 32, 1930)
25. R. Prieß: „Darstellung und Würdigung der philosophischen, psychologischen und pädagogischen Hauptprobleme Paul Häberlins", Dissertation (Druck und Verlagshaus Gebrüder Jänecke, Hannover, 1923)
26. E. Weinmann: „Von der autoritären zur freien Schule", 3. Abschnitt „Der philosophische Durchbruch und die Krisis. — Häberlin". („Das Seminar Kreuzlingen 1833—1933, historisch-pädagogische Rückschau, Festschrift zur Jahrhundertfeier", S. 103—111)
27. H. Barth: „Einführung in die Philosophie" („Neue Zürcher Zeitung" Nr. 1974, 3. November 1934)
28. M. Schabad: „Das Wesen der Philosophie" („National-Zeitung" Nr. 450, 30. September 1934)
29. F. Medicus: „Wider den Ungeist" („Neue Zürcher Zeitung" Nr. 2283, 1934)
30. E. Riggenbach: „Religiöse Erziehung. Randglossen zu einem Artikel von P. Häberlin" („Schweizerisches Evangelisches Schulblatt" 69. Jg. Nr. 45, 1934) und P. Kamm: „Nochmals: Religiöse Erziehung" („Schw. E. Sch." 70. Jg. Nr. 2, 1935)
31. W. Reinhard: „Zum neuesten Werk eines schweizerischen Philosophen" („Schweizerische Lehrerzeitung", 80. Jg. Nr. ??, 1935)
32. W. Schohaus: „Bemerkungen zu Paul Häberlins neuem Werk ‚Das Wesen der Philosophie'" („Schweizer Erziehungs-Rundschau" 8. Jg. Nr. 4, 1935)
33. L. Binswanger: „Bemerkungen zu ‚Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung'. Von P. Häberlin" („Der Nervenarzt" 8. Jg. H. 1, 1935)
34. M. Werner: „Zu Paul Häberlins Religionsphilosophie" („Schweizerische Theologische Umschau" Nr. 15., Bern 1935)
35. „Zum Werke Paul Häberlins" („Schweizerische Lehrerzeitung" 80. Jg., Nr. 15, 16 und 18, 1935)
36. W. Müller: „Paul Häberlin. Zu dessen Schrift: ‚Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischen Situation'" („St. Galler Tagblatt", 11. Dezember 1935)
37. E. Boßhart: „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung" („Neue Zürcher Zeitung" Nr. 2185, 12. Dezember 1935)

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort
(Wahl des Themas, Aufgabe, Art des Vorgehens) . 9

Einleitung
(Studiengang H's, Ueberblick über das Gesamtwerk H's, Gliederung der Arbeit) 12

I. Teil: Die Periode der religiösen Grundgesinnung (bis 1907/08)

Die frühen Aufsätze (1907/08)

Vorbemerkung 19

1. „Was soll aus unsern Kindern werden?" (1907) . . . 19
   Das allgemeine Ziel und die Teilziele der sittlichen, ästhetischen und religiösen Erziehung 19—21

2. „Die neueren sanitarischen Rekrutenuntersuchungen in der Schweiz und Folgerungen daraus für die physische und moralische Erziehung der schweizerischen Jugend" (1908) 21

3. „Die Erziehung zum Schönen" (1908) 22
   Der Sinn der Erziehung und das allgemeine Ziel 22 — Die Teilziele: die sittliche Erziehung 23, die religiöse Erziehung 24, die Erziehung zum Schönen 24 — Der ideelle Endzustand und die Frage nach seiner Realisierbarkeit 25

4. Vergleich zwischen den beiden Aufsätzen „Was soll aus unsern Kindern werden?" (I) und „Die Erziehung zum Schönen" (II) 26
   Die Akzentverschiebung mit Bezug auf die sittliche Erziehung (II) 26 — Die Frage nach der Realisierbarkeit des ideellen Endzustandes 27 — Ergänzende Bemerkungen über die Teilziele (II) 27 — Schlußbemerkung 28

II. Teil: Die Periode der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung (1910—25)

1. Die Schriften aus den Jahren 1910—17

Gliederung 31

A. ABRISS DER IN DIESER ZEIT VERTRETENEN PHILOSOPHIE

Vorbemerkung 31

I. „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12)

1. Anmerkung über die vor 1910 erschienenen philosophischen Schriften 32
2. „Das Problem" 33
3. Analyse des Erlebens 34
4. Die Elemente des praktischen Erlebens 34
5. Das „Werden der Weltanschauung" 34
   Das Wesen der praktischen Wahrheit 34 — Das Wesen der theoretischen Wahrheit 35 — Die philosophische Synthese 36
6. Ergänzende Bemerkungen über die „spekulative" Philosophie 38
7. Der ‚Wert' der Philosophie 38
8. Schlußbemerkung 39

II. „Die Grundfrage der Philosophie" (1914)

1. Kleinere Schriften 40
2. „Die Grundfrage der Philosophie" 40
3. Vergleich zwischen „Wissenschaft und Philosophie" und „Die Grundfrage der Philosophie" . . . 41

III. „Deutsche Philosophie" (1917)

1. „Sinn der Philosophie" (1916) (Ergänzung u. Vergleich) 42
2. „Deutsche Philosophie" (Ergänzung und Vergleich) . 43
3. Zusammenfassung über die philosophische Position H's 1910—17 45

B. PHILOSOPHIE UND PAEDAGOGIK

1. Das Verhältnis von Philosophie und Pädagogik . . 46
2. Das Verhältnis von Ziel und Methode der Erziehung . 47
3. Hinweis auf die Wandlungen in der Auffassung der Erziehung seit 1908 . . . 47

C. UEBERBLICK UEBER DIE NOCH NICHT BERUECKSICHTIGTEN PAEDAGOGISCHEN EROERTERUNGEN AUS DIESER ZEIT

1. „Zärtliche und strenge Erziehung" (1910) und „Aengstliche Kinder" (1911) 49
2. „Zum 28. Juni", Aufsatz über Rousseau (1912) . . . 50
3. „Ueber die Tragweite psychologischer Erkenntnisse und Theorien" (1913) 51
4. „Psychoanalyse und Erziehung" (1914) (1. Auseinandersetzung H's mit der Psychoanalyse) 51
5. „Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst" (1916) 52
6. Schlußbemerkung 53

2. „Das Ziel der Erziehung" (1917)

Gliederung 54

I. „Ueber das Gewissen" (Teilstück aus der ersten Fassung des „Ziel der Erziehung", 1914)

Vorbemerkung 54

1. Die Auffassung H's 54
2. Kritik der Versuche, das Gewissen als absolute Instanz aus der Welt zu schaffen 56
3. Hinweis auf die Uebereinstimmung mit dem in den philosophischen Schriften der ersten Gruppe vertretenen Standpunkt 58

II. „Das Ziel der Erziehung" (1917)

Vorbemerkung 59

1 „Die Bedeutung der Zielfrage" 59
2. „Die grundlegende Entscheidung" 60
3. „Die Begründung des positiven Standpunktes" . . . 60
4. „Idee und göttlicher Wille" 61
5. „Bestimmung und Kultur" 62
6. „Begriff und Sinn der Erziehung" 64
7. „Das Ziel und die Ziele" 65
8. „Der rechte Wille" 66
9. „Die Berufseinsicht" 67
10. „Die Urteilsfähigkeit" 68
11. „Die Berufstüchtigkeit" 69

III. Vergleich zwischen den beiden Schriften „Ueber das Gewissen" und „Das Ziel der Erziehung"

1. Die gemeinsame Grundüberzeugung 71
2. Die Ergänzungen im „Ziel der Erziehung" 72
3. „Das Ziel der Erziehung" und die übrigen Schriften aus den Jahren 1910—17 74

IV. Vergleich zwischen dem „Ziel der Erziehung" und den frühen Aufsätzen

1. Die Begründung des Erziehungszieles 75
2. Der Begriff der Erziehung 75
3. Das allgemeine Ziel in formaler Hinsicht . . . 76
4. Die religiöse Erziehung 77
5. Die sittliche Erziehung 80
6. Die ästhetische Erziehung 83
7. Das allgemeine Erziehungsziel mit Bezug auf seinen Gehalt (Zusammenfassung) 88

3. „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918)

I. „Wege und Irrwege der Erziehung" (1918)

Vorbemerkung 90

1. „Das Ziel" (Ergänzungen zu den Ausführungen im „Ziel der Erziehung" 91

2. „Das absolute Ziel und die relativen Ziele" (Inhaltsangabe und Vergleich)
Die Realisierungsmöglichkeit des absoluten Ideals a) im Hinblick auf den Menschen als solchen 93, b) im Hinblick auf einzelne Individuen 93, c) im Hinblick auf die vier Teilziele 94 — Vorziel und relatives Ziel 94 — Schlußbemerkung 95

3. „Allgemeine Wegleitung" 95
Ziel und Methode 96 — Die Orientierung der Methode an der Natur des Zöglings, an seiner Umwelt, am Erzieher 96 — Sonderforderungen mit Bezug auf die Teilziele 99

4. „Die Erziehung zum rechten Willen" 100
Erste Etappe: Die Erziehung zur vollkommenen Achtung vor der Pflicht 100 — Zweite Etappe: Die Erziehung zur sittlichen Energie 101 — Die allgemeine Form der Willensbildung: Verwöhnung 101, falsche und richtige Strenge 102, das große positive Erziehungsmittel: die richtigen Aufgaben stellen 102, das große negative Erziehungsmittel: die Strafe 103 — Die spezielle Form der Willensbildung: Disziplinierung des Ichtriebes 104, Disziplinierung des Identifikationstriebes 105, die Phasen der Entwicklungszeit 106, Mittel und Gefahren der Disziplinierung des Identifikationstriebes a) in der infantilen Erregungszeit 107, b) in der Pubertät 109 — Ergänzende Bemerkungen zur religiösen Erziehung 109

5. „Die Erziehung des Gewissens" 110
Das Ziel der Gewissensbildung 110 — Aeußere Bindungen 111 — Innere Unfreiheiten 111 — Der allgemeine Weg der Heilerziehung a) bei äußeren 112, b) bei inneren Bindungen 113 — Bestimmung und bürgerlicher Beruf 113

6. „Die Erziehung zur Urteilsfähigkeit" 114
Das Ziel der Erziehung zur Urteilsfähigkeit 114 — Die Erziehung zur logischen Urteilsfähigkeit 114 — Die Erziehung zur Werturteilsfähigkeit a) zur sittlichen Urteilsfähigkeit im engeren Sinn 115, b) zur ästhetischen Urteilsfähigkeit 116

7. „Die Erziehung zur Tüchtigkeit 118
Die Erziehung zur Gesundheit 118 — Die Erziehung zur Geschicklichkeit 119

Schlußbemerkung 120

II. Vergleich zwischen „Wege und Irrwege der Erziehung" und den früheren Schriften

1. Das Verhältnis von Anlage und Erfüllungsmöglichkeit der Bestimmung in den beiden ersten pädagogischen Hauptwerken 121

2. Die methodischen Einsichten in „Wege und Irrwege der Erziehung" und in den bisher gewürdigten pädagogischen Aufsätzen 123

H's Einschätzung der methodischen Besinnung überhaupt 123 — Die Methodik der sittlichen Erziehung 124 — Die Methodik der religiösen Erziehung 124 — Die Methodik der ästhetischen Erziehung 125

3. Blick auf die Gesamtentwicklung 130

4. Die Schriften aus den Jahren 1921—25

Gliederung 131

A. DIE PAEDAGOGISCH ORIENTIERTEN UND DIE EIGENTLICH PAEDAGOGISCHEN SCHRIFTEN AUS DIESER ZEIT

I. „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" (1921)

Vorbemerkung 131

1. H's Verhältnis zur Psychoanalyse (Fortsetzung der Auseinandersetzung) . . . 133

Die Ergebnisse in den Schriften vor 1921 133 — Die Ausführungen in der Vorrede zu „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens" 135 — Die Auseinandersetzung im Text dieses Buches 136

2. „Vom Schreien" (Die Abschnitte 2—7 enthalten eine vergleichende Zusammenfassung) 137
3. „Lutschen und Verwandtes" 138
4. „Geschwisterzank" 138
5. „Angst und Aengstlichkeit" 140
6. „Andere Wirkungen der Schuld" 142
7. „Sexualfehler" 144
8. „Lüge und Betrug" 145

Schlußbemerkung 146

II. „Eltern und Kinder, psychologische Bemerkungen zum Konflikt der Generationen" (1922)

Vorbemerkung 146

1. „Die neue Zeit" 147
2. „Die große Enttäuschung" 149
3. „Die Eifersucht" 149
4. „Die Schuld" 151
5. Hinweis auf die ungelöste Spannung der idealistischen Grundüberzeugung und der radikalen Erfahrung in „Eltern und Kinder" 152

III. Die eigentlich pädagogischen Schriften aus dieser Zeit

Vorbemerkung 154

1. „Das Ziel der sittlichen Erziehung" (1923) 154

2. „Kinderfehler, Wesen und Erziehung des Kleinkindes" (1924) 154

B. DIE PSYCHOLOGISCHEN SCHRIFTEN AUS DIESER ZEIT

Vorbemerkung 155

I. Der pädagogisch-methodische Gehalt dieser Schriften

II. Der psychologische Gehalt dieser Schriften (Zusammenfassung und Vergleich)

1. Bemerkung über die Lebensgeschichte 156

Die Lebensgeschichte des Menschen nach der eigentlichen Entwicklung 156 — Der Uebergang von der ersten Lebensperiode zur infantilen Erregungszeit 157

2. Der Phasenverlauf der menschlichen Handlung und das Verhältnis von verstehender und nichtverstehender Wahrnehmung 157

a) in „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12) 158,

b) in „Der Geist und die Triebe" (1924) 159

3. Die Grundfunktionen des menschlichen Lebens und ihr Verhältnis zueinander 160

a) in den bisher gewürdigten Schriften 160, b) in den psychologischen Hauptwerken 166, c) Vergleich 168, d) die Arten des kulturellen Interesses als triebbestimmte Modifikationen der individuellen Geistigkeit 171

III. Der philosophisch-pädagogische Gehalt dieser Schriften (Zusammenfassung und Vergleich)

1. Die Philosophie und ihre Disziplinen 173

2. Bisher unberücksichtigte Fragen: Was ist Gott? Was heißt Bestimmung, was Frömmigkeit? 174

3. Die Stellung der Schriften aus den Jahren 1921—25 innerhalb der Gesamtentwicklung 177

5. „Das Ziel der Erziehung", zweite Auflage (1925)

Vorbemerkung 178

1. „Der Standpunkt" 178

Die philosophische Frage nach dem richtigen Ziel 178 — Die psychologische Frage, wie wir zu diesem Ziel gelangen 179

Vergleich 180/81: Die wesentlichen Unterschiede mit Bezug auf die Einsicht in das Wesen der menschlichen Grundfunktionen 181

2. „Der Sinn der Erziehung" 181

Der Inhalt der objektiven Norm des Verhaltens 181 — Die Aufgabe des moralischen Lebens 181 — Erziehung, Fürsorge, sittlicher Verkehr 182

Vergleich 182—185: Die Neuorientierung in den

Jahren 1921—25 182 — Formale und inhaltliche Zielbestimmung 183 — Der Begriff der Kultur 183 — Der Bedeutungswandel der Begriffe: Frömmigkeit, religiöses, moralisches, ästhetisches Verhalten 184 — Die schärfere Fassung des Begriffs der Erziehung 184

3. „Das Ziel" 185

Der utopische Charakter des absoluten Ziels 185 — Das Ziel der Erziehung 185 — Individuelle Bestimmung und Gesamtkultur 186 — Die Zweideutigkeit der Begriffe: ‚Wille', ‚Wunsch', ‚Glück', ‚Natur' des Zöglings und ‚Wohl der Gemeinschaft' 186

Vergleich 187—189: Die Definitionen des Erziehungsziels und der Bestimmung des Einzelnen und der Menschheit mit Bezug auf ihren Gehalt 187

4. „Die Gesinnung" 189

Die beiden Teilziele: Gesinnungs- und Tüchtigkeitsbildung 189 — Erstes Hauptstück der Gesinnungsbildung: die Erziehung zum bestimmungsgemäßen Gewissen 189 — Zweites Hauptstück: die Willensbildung 189

Vergleich 190—193: Die Gliederung des Erziehungsziels in Teilziele 190 — Das Verhältnis von Triebhaftigkeit und Geistigkeit 191 — Die Frage der Erfüllbarkeit der Bestimmung 192

5. „Die Tüchtigkeit" 193

Die genauere Fassung des Erziehungsziels 193 — Die Erziehung zur Tüchtigkeit 194 — Erstes Hauptstück: die Erziehung zur Gesundheit 194 — Zweites Hauptstück: die Erziehung zur Geschicklichkeit 195 — Drittes Hauptstück: die Erziehung zur Urteilsfähigkeit 195

Vergleich 195/96: Zusammenfassende Bemerkung über das Verhältnis von individueller Entwicklung und maximal geistiger Reife 196

6. Zusammenfassung der Ergebnisse des Vergleichs 196

7. Die Behandlung der in den psychologischen Hauptschriften ungelösten Fragen in der zweiten Fassung des „Ziel der Erziehung" 197

Die in den Jahren 1921—25 vertretene philosophische Grundüberzeugung H's 197 — Die Unmöglichkeit einer eindeutigen Bestimmung 199 — Hinweis auf die Gründe des Ausfalls einer geschlossenen Darstellung über Sinn und Bestimmung des Lebens in dieser Zeit 199

8. H's Bericht über sein pädagogisch-psychologisches Schaffen (1925) 200

Hinweis auf zwei Schriften über H. 201

III. Teil: Die Periode der religiösen Philosophie (1926—32)

1. Die philosophischen Schriften aus den Jahren 1926—32

Gliederung 205

I. „Das Gute" (1926)

Vorbemerkung 205

1. „Das Problem" 206
   „Die Zweideutigkeit des Lebens" 206 — „Von der Problematik zum Problem" 206 — „Das Problem schlechthin" 206 — „Vom Problem zur Philosophie" 206 — „Das Problem des Guten" 207
2. Systematische Kritik der falschen Problemlösungen . . 208
3. „Die Lösung" 209
   „Vorbereitung" 209 — „Der Glaube" 210 — „Die ethischen Grundbegriffe" 211
4. „Das richtige Leben" 212
   „Die Möglichkeit des Guten" 212 — „Das Gute und die Sittlichkeit" 212 — „Das Verhältnis zur Welt" 213 — „Das Verhältnis zu uns selbst" 213

II. „Das Geheimnis der Wirklichkeit" (1927)
(Ergänzungen zu den Ausführungen im „Guten")

Vorbemerkung 214

1. „Vom Wesen der Wirklichkeit" 214
   Die Gegenständlichkeit der Erkenntnis 214
2. „Vom Sinn der Wirklichkeit" 215
   Die ontologisch-theologische Bestimmung Gottes 215 — Ergänzende Bemerkungen über den Begriff der Bestimmung 216
3. „Physik und Metaphysik" 217
   Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft 217 — Die Philosophie und ihre Disziplinen 217 — Echte und falsche Metaphysik 218 — Anmerkung über den Gottesbegriff im „Guten" 218
4. „Von der Bedeutung des Einzelnen" 219
   Die Freiheits- und Unsterblichkeitsfrage 219

III. Die Ueberwindung der idealistisch-moralistischen Grundüberzeugung (Vergleich)

Vorbemerkung 220

1. Die Auffassung der Philosophie 1926/27 und 1910—25 . 221
   Das gemeinsame Ausgangserlebnis und die formale Uebereinstimmung im Versuch, das Lebensproblem philosophisch zu lösen 221 — Erster Unterschied:

die Einsicht in die grundsätzliche Unzulänglichkeit aller gegenständlichen Erkenntnis mit Bezug auf die Wesensschau des wahrhaft Wirklichen 221 — Die Hauptdifferenz: die Ueberwindung des problemschaffenden Kleinglaubens durch den wahren Glauben 224

2. Die neue Grundhaltung und der in den beiden ersten pädagogischen Hauptschriften (1917/18) vertretene Standpunkt 225
Die persönliche Grundüberzeugung H's 1917/18 225 — Die neue Grundhaltung 226 — Die frühere Auffassung eine Art Fortschrittsethik 227 — Ihre genauere Einordnung unter die möglichen Problemlösungen im „Guten" 228 — Die 1917/18 vertretene Philosophie als Fortschrittsethik mit stark moralistischem Einschlag 231

3. Rückblick auf die „Uebergangsschriften" (1921—25) . 231
Auch hier Fortschrittsethik mit — etwas geringerem — moralistischem Einschlag 232

4. Rückblick auf die frühen Aufsätze (1907/08) . . . 232
Die auffällige Uebereinstimmung der Grundhaltungen von 1907/08 und 1926/27 mit Bezug auf ihren Erlebnisgehalt 232

5. Rückblick auf die ganze bisherige Entwicklung . . . 233

IV. „Allgemeine Aesthetik" (1929)

Vorbemerkung 234

1. „Das Phänomen" 235
„Das ästhetische Erlebnis und die Schönheit" 235 — „Das ästhetische und das moralische Interesse" 235 —„Das ästhetische Objekt und die Schönheit" 236

2. „Das Wesen" 237
„Das Problem der Aesthetik" 237 — „Die Wirklichkeit des ästhetischen Lebens" 237 — „Die Fraglosigkeit des Daseins" 238

3. „Das ästhetische Leben" 239
„Der Ursprung und das Verhältnis zum Moralischen" 239 — „Ueber den Geschmack" 240

4. „Die Kunst" 241
„Das ästhetische Handeln" 241 — „Das festliche Leben und die Kunst" 242 — „Das Werk" 242

5. „Der Sinn" 243
„Die Ueberwindung des moralischen Standpunktes" 243 — „Das ästhetische und das religiöse Leben" 245

V. Vergleich zwischen der „Allgemeinen Aesthetik" und den früheren Schriften

1. Das Verhältnis der „Allgemeinen Aesthetik" zu den beiden Werken „Das Gute" und „Das Geheimnis der Wirklichkeit" 246

Die Erweiterung der Philosophie des problematischen Lebens zur Philosophie des Gesamtlebens 246 — Die Auffassung des Aesthetischen in den beiden ersten philosophischen Werken der zweiten Gruppe 247

2. Rückblick auf die übrigen Schriften 249
Die frühen Aufsätze (1907/08) 249 — Die Moralisierung des Aesthetischen in den Jahren 1910—27 250 — Die künstliche Einbeziehung des Aesthetischen ins praktische Leben: a) im zweiten Band von „Wissenschaft und Philosophie" (1912) 252, b) in den Jahren 1913—23 252, c) in den psychologischen Hauptwerken (1923—25) 253 — Die Ueberwindung der idealistischen Grundüberzeugung und ihre Folgen 254

VI. „Das Wunderbare, zwölf Betrachtungen über die Religion" (1930)

1. Ergänzende Bemerkungen über das religiöse Leben 255
Die Ergebnisse der drei philosophischen Hauptwerke der zweiten Gruppe 255 — Die Darstellung des reinen Glaubens im „Wunderbaren" 256 — Die Darstellung der wichtigsten Arten der menschlich-inadäquaten Auffassung des Absoluten 258

2. Die Kritik der 1910—25 vertretenen idealistischen Grundüberzeugung 259

VII. „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930)

1. Die Auffassung der Philosophie in den drei phil. Hauptwerken der zweiten Gruppe 262

2. Die innere Geschichte der Philosophie . 262
Der menschliche Geist als Abenteurer 263 — Die vier Phasen der inneren Geschichte der Philosophie 265 — Schlußbemerkung 267

2. Die pädagogischen Schriften aus den Jahren 1926—32

Gliederung 269

A. DIE EIGENTLICH PAEDAGOGISCHEN SCHRIFTEN AUS DIESER ZEIT

Vorbemerkung 269

I. „Lebensfragen" (1928)

1. „Einleitung" 269

2. „Allgemeine Orientierung" 270

3. Ausgewählte Probleme („Berufswahl", „Ehewahl und Gattenwahl", „Die Gattin", „Die Mutter") 271

4. Die Einordnung der „Lebensfragen" in die Gesamtentwicklung 272

II. „Wege und Irrwege der Erziehung", dritte Auflage (1931) (Inhaltsangabe und Vergleich)

Vorbemerkung 273

1. „Das Ziel" 274
Bemerkung über die Teilziele 274 — Der Anhang in der Neufassung 275. — Die Hauptpunkte der Wandlung seit 1920 276

2. „Allgemeine Wegleitung" 277

3. „Gesinnungsbildung" 277
Die neue Auffassung der Willensbildung 277 — Die religiöse Erziehung 278 — Die Willensbildung 280 — Die Gewissensbildung 280 — Die ästhetische Erziehung 282 — Der Begriff der Bestimmung 284

4. „Erziehung zur Tüchtigkeit" 285
Die Urteilsfähigkeit 285 — Die Geschmacksbildung 286 — Die Berufstüchtigkeit 287

Schlußbemerkung 287

III. „Idealistische und realistische Pädagogik" (1931)

Vorbemerkung 288

1. Die Bedeutung der Sinnfrage 288

2. Die spekulativ-idealistischen Lösungsversuche und die ihnen entsprechende Pädagogik 289

3. Die richtige Lösung: Kritische Philosophie (als Ontologie und Ethik) 291

4. Ziel und Aufgabe der realistischen Pädagogik . . . 292

5. Schlußbemerkung: Rückblick auf die von H. vertretenen Formen der idealistischen Pädagogik 294

B. DIE PAEDAGOGISCH ORIENTIERTEN SCHRIFTEN AUS DIESER ZEIT

I. Die Schweizerspiegelaufsätze aus den Jahren 1925—32 . 295

II. „Ethik, Pädagogik und Psychoanalyse" (1927) Abschliessende Betrachtung der Auseinandersetzung H's mit der Psychoanalyse) 297

1. Inhaltsangabe 297
Wesensbestimmung der Ethik 297 — Die offizielle Psychoanalyse 297 — Ihre Bedeutung für die Ethik a) als Prinzipienlehre 298, b) als Technik 298, c) als Pädagogik 299 — Die inoffizielle Psychoanalyse 299 — Ihr Verhältnis zu Ethik und Pädagogik 300

2. Vergleich mit den früheren Ausführungen 300

3. Zwei weitere Zitate über die Psychoanalyse (1928/29) 302

4. Abschließende Bemerkung über die Auseinandersetzung H's mit der Psychoanalyse 303

III. H's Einstellung zu Pestalozzi 304

1. Die Einstellung zu „Pestalozzi in seinen Briefen, Briefe an die Braut und an die Verwandten" (1923) . . . 305
2. „Begegnung mit Pestalozzi", Rede zur Feier des hundertsten Todestages (1927) 307
3. „Zum Thema Rousseau und Pestalozzi" (1931) . . . 308
   Zusammenfassung der Würdigung über Pestalozzi 308 — Bemerkung über Rousseau 309

Besprechung der ersten Dissertation über H. 310

IV. Teil: Die Periode der theoretischen Philosophie (seit 1932)

1. „Das Wesen der Philosophie" (1934)

Einleitung 317

I. „Der Ort der Philosophie"

Vorbemerkung 318

1. „Die praktische Situation" 318
   Die Einführung der Begriffe Transzendenz und Immanenz 318
2. „Die ästhetische Situation" 319
   Die praktisch-ästhetischen Zwischensituationen des Erfolgs und der Phantasie 319 — Die ästhetische Situation als solche 320 — Die individuelle ästhetische Situation 320
3. „Die Situation der ethischen Erfahrung" 321
   Die reine Erfahrung 321 — Die ethische Erfahrung 321 — Die Situation der reinen und die Situation der ethischen Erfahrung als die beiden grundsätzlich einzig möglichen Einstellungen des Daseins zu sich selbst 322
4. „Die moralische Situation" 322
   Die reine moralische Situation 322 — Die individuelle moralische Situation 323
   Vergleich 325: Die Bedeutung der moralischen Situation als Ort der „neuen" und der „alten" Philosophie
5. „Die religiöse Situation" 326
   Die reine religiöse Situation 326 — Die individuelle religiöse Situation 327 — Die Problematik der ethischen Gesamtsituation: a) unter der Führung des religiösen 327, b) unter der Führung des moralischen Glaubens 328 — Schlußbemerkung über die ethische Gesamtsituation 329

Vergleich 330—333: Die Bedeutung der religiösen Situation und der ethischen Gesamtsituation: a) als Ort der „neuen" Philosophie 330, b) als Ort der früher vertretenen Standpunkte: der „religiösen Philosophie" (1926—32) 330, der Grundgesinnung der frühen Aufsätze (1907/08) 331, der idealistischen Grundüberzeugung (1910—25) 332

6. „Die theoretische Situation" 333
Die theoretische Situation als solche 333 — Ihr Verhältnis zur ästhetischen Situation 335 — Die individuelle theoretische Situation 335
Vergleich 336—38: Der Ort der „religiösen Philosophie" 336 — Ergänzende Bemerkungen über den Ort der früher vertretenen Standpunkte 337

II. „Die Gestalten der Philosophie" 338

1. „Die philosophische Schau" 338
Philosophisches Denken und philosophische Erkenntnis 338 — Die Aufgabe der Philosophie 340
Vergleich 341—44: Die grundsätzliche Bedeutung der Ueberwindung des religiös-philosophischen Standpunktes (1926—32) 341 — Anmerkung über die Auffassung Gottes im „Guten" 343

2. „Die philosophische Darstellung" 344
Philosophisches Erlebnis und innere Form der Darstellung 344 — Die äußere, mitteilende Form der Darstellung 344 — Philosophische Darstellung und Sprache 346 — Philosophische Systematik 346
Vergleich 347—54: Der Bedeutungswandel des Begriffs der Erkenntnis (des Denkens) 347 — H's Auffassung der philosophischen Darstellung im Vortrag „Philosophie als Abenteuer des Geistes" (1930) 347 — Zusammenfassung über die eigentliche Bedeutung der Erkenntnishaltung 348 — Die Ethisierung der Theoria in den früheren Schriften: a) in den frühen Aufsätzen (1907/08) 350, b) unter der Herrschaft der idealistischen Grundüberzeugung (1910 bis 1925) 350, c) in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe (1926—32) 351 — Die Arten der künstlichen Einbeziehung der Theoria in die übrigen Grundhaltungen: a) in „Wissenschaft und Philosophie" (1910/12) 352, b) in den Schriften von 1913—25 352, c) in den philosophischen Schriften der zweiten Gruppe 353 — Die 1910—32 faktisch immer entschiedener durchbrechende Theoria 354

3. „Spekulative und kritische Philosophie" 354
Der Begriff der Spekulation 355 — Die moralische Form der Ethisierung der Philosophie 356 — Die religiöse Form der Ethisierung der Philosophie 356 — Befremdliche Formen der philosophischen Kritik 357
Vergleich 358—61: Beantwortung der Frage: Ob und inwiefern sind die früheren Grundüberzeugungen spekulativ?: a) die Auffassung der frühen Aufsätze

(1907/08) 358, b) die idealistische Grundüberzeugung (1926—32) 358, c) die „religiöse Philosophie" (1926 bis 1932) 360, Schlußbemerkung 361

4. „Philosophie als Ontologie und als Anthropologie" . . 361
Philosophie als Ontologie 361 — Philosophie als Anthropologie 362 — Das ethische Fremdverständnis 362 — Zusammenfassung 363
Vergleich 363/64: Das Verhältnis von Philosophie als Ontologie und als Anthropologie im „Guten" (1926) 363 — Das ethische Fremdverständnis in den Schriften „Ueber das Gewissen" (1915) und „Das Ziel der Erziehung" (1917) 364

5. „Die Disziplinen der Philosophie" 364
Die Bedeutung der Disziplinen 364 — Philosophische Ethik 365 — Philosophische Aesthetik 365 — Philosophische Logik 365
Vergleich 366/67: Die Disziplinen der „religiösen Philosophie" (1926—32) 366

6. „Philosophie und gegenständliche Wissenschaft" . . 367
Die dreifache Beziehung der Philosophie zum äußeren Gegenstand 368 — Die reine gegenständliche Erkenntnis 368 — Die reine gegenständliche Wissenschaft 370 — Formen der Verquickung von Theoria und ‚Interesse' im Bereich der gegenständlichen Betrachtung: a) die spekulative Form 370, b) die technisierte Erkenntnis 370 — Zwei Grenzfälle gegenständlicher Erkenntnis: a) die Psychologie 371, b) die Mathematik 372 — Philosophie und Mathematik die zwei einzigen reinen ‚Wissenschaften' 373
Vergleich 373—75: Das Verhältnis von „Philosophie" und „Wissenschaft" in den früheren Schriften 373 — Die Technisierung der gegenständlichen Erkenntnis in den früheren Schriften 374

III. **Das Ergebnis der Untersuchungen dieses Kapitels** . . . 375

2. Die pädagogischen Schriften aus den Jahren 1935/36

Gliederung 377

I. **„Wider den Ungeist" (1935)**

Vorbemerkung 377

1. „Wahrheit" 377

2. „Erscheinung" 378
Erkenntnis und äußere Erfahrung 378 — Erkenntnis und innere Erfahrung 378

3. „Geist" 379
Der heroische Geist 379 — Der überlegene Geist in seiner religiösen und philosophischen Form 379 — Die naiven Vorformen des Geistes in äußerer Erfahrung 380 — Die „neue" Auffassung der Religiosität: Vergleich mit der Auffassung im „Wesen der Philosophie" 380

4. „Leben" 382
Der Ungeist und seine Formen 382

5. „Verständnis" 382
Die Einsicht in die Problematik des Lebens und das ursprüngliche Wissen um die Einheit und Vollendung des Seins 382

6. „Ethik" 383
Ergänzung zu den Ausführungen im „Wesen der Philosophie" 383

7. „Pflege des Geistes" 384
Die Pflege des überlegenen Geistes: a) in seiner religiösen Form 385, b) in seiner philosophischen Form 385 — Die Pflege des sittlichen Geistes 387 — Die Pflege des ästhetischen Geistes und des Geistes der puren Praxis 387 — Das positive Erziehungsziel 388

II. „Möglichkeit und Grenzen der Erziehung, eine Darstellung der pädagogischen Situation" (1936)

Vorbemerkung 388

1. Die Bedeutung der praktischen Situation für die Erziehung 388

2. Die Bedeutung der ästhetischen Situation für die Erziehung 389

3. Die Bedeutung der moralischen Situation für die Erziehung 389

4. Die Bedeutung des religiösen und des philosophischen Glaubens für die Erziehung 390
Das Verhältnis der beiden Formen des überlegenen Glaubens 390 — Die gegenseitige Einschätzung von Religion und Philosophie im Urteil ihrer Vertreter 391 — Die durch den unbedingten Glauben begründete Erziehung 392

5. Ziel und Methode 392
Das allgemeine Ziel 392 — Die Teilziele 394 — Leitsätze der Methode 395

III. Vergleiche der philisophisch begründeten Pädagogik mit den früheren Erziehungslehren

Vorbemerkung 396

1. Die Erziehungslehren von 1926—32 und 1932—36 . . 396
Das Gemeinsame 396 — Der zwischen den beiden bestehende Unterschied: a) in den Teilzielen 397, b) in der Methode 399

2. Die Erziehungslehren von 1932—36, 1907/08 und 1910—25 399
Ergänzungen der im zweiten Kapitel des dritten Teils enthaltenen Würdigung: a) der 1907/08, b) der 1910 bis 1925 vertretenen Pädagogik 400

Schlußwort 401

Lebenslauf

Ich, Peter Kamm, Bürger von Filzbach (Kt. Glarus) und Protestant, bin am 26. Juli 1907 als Sohn des Postbeamten Mathäus Kamm, zur Zeit wohnhaft in Netstal (Kanton Glarus), und seiner Ehefrau Emma, geborene Spring, in Glarus geboren. Nach dem Besuch der Primarschule in Glarus (1914—18) und der Primar- und Sekundarschule in Netstal (1918—23), trat ich 1923 ins thurgauische Lehrerseminar in Kreuzlingen ein. Im Frühling 1927 erwarb ich das thurgauische und glarnerische Primarlehrerpatent. Im Dezember des gleichen Jahres wurde ich an die Unterschule Glarus-Riedern gewählt, an der ich — von einem halbjährigen Urlaub zu Studienzwecken abgesehen — bis im Oktober 1931 tätig war. Auf diesen Zeitpunkt trat ich mit dem nach reiflicher Ueberlegung gefaßten Entschluß, mich für das höhere Lehramt auszubilden, von der Stelle zurück. Als nächstes Ziel stand mir die Erwerbung des thurgauischen Sekundarlehrerdiploms der sprachlich-historischen Richtung vor Augen; das Studium hoffte ich mit der Promotion in den Fächern Pädagogik (mit Einschluß der Psychologie), Philosophie und Geschichte abschließen zu können.

Diesem Plan entsprechend studierte ich im Wintersemester 1931/32 und im Sommersemester 1932 an der Universität Basel als Hörer mit vollem Pensum: Pädagogik, Psychologie, Philosophie, Geschichte, Deutsch, Französisch, Italienisch und Latein. Im Herbst 1932 bestand ich die von der Universität Basel als Bedingung für die Zulassung zur Promotion geforderte Ergänzungsprüfung in Latein (nach dem Reglement für die eidgenössischen Maturitätsprüfungen). Nach einem Auslandsemester an der Sorbonne in Paris (1932—33) legte ich im Frühling 1933 die erste Teilprüfung zur Erlangung des thurgauischen Sekundarlehrerpatentes der sprachlich-historischen Richtung (Französisch, Zeichnen, Turnen), nach zwei weiteren Semestern in Basel und einem Ferienaufenthalt in Italien die zweite Teilprüfung (Deutsch, Geschichte, Italienisch) ab.

Auf Grund des gewonnenen Ausweises konnte ich mich zu Beginn des Sommersemesters 1934 an der Universität Basel

immatrikulieren. In den nun folgenden sieben Basler Semestern konzentrierte ich meine Aufmerksamkeit auf die für die Promotion wichtigen Disziplinen. Ich hörte Vorlesungen bei den Professoren und Dozenten: H. Barth, Bonjour, Gschwind, Häberlin, Joël, Kaegi, Raymond, Ritter, Schmalenbach, von den Steinen und nahm teil an Seminarien der Professoren: Häberlin, Kaegi, Ritter, Schmalenbach. Zahlreiche Stellvertretungen an verschiedenen Schulen der Stadt und an Schulen im Glarnerland ermöglichten es mir, mich nach und nach in die Unterrichtspraxis auf der oberen Primar- und auf der Sekundarschulstufe einzuarbeiten und meinen Lebensunterhalt zu verdienen.

Die Dissertation schrieb ich unter Leitung der Herren Professoren Dr. H. Schmalenbach und Dr. P. Häberlin. Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 8. Juli 1937.

Peter Kamm.